

د. سالم يافوت

الزمان الناريخي^١

مِنَ التَّارِيخِ الكُلِّيِّ إِلَى التَّوَارِيخِ الفِعْلِيَّةِ



دار الطليعة بيروت

الزمان التاريخي

من التاريخ الحكيم إلى التاريخ الفعلية

حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت - لبنان
ص.ب: ١١١٨١٣
تلفون: ٣١٤٦٥٩ - ٣٠٩٤٧٠
تلكس: 42168 - 20376 LE INTCO

الطبعة الاولى
أذار (مارس) ١٩٩١

د. سالم ينفوت

كلية الآداب والعلوم الانسانية
جامعة محمد الخامس - الرباط

الزمان التاريخي

من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت

المحتويات

٧	مدخل
١١	الفصل الأول الزمان المقدس والزمان المحدث
١٥	الفصل الثاني الزمان المسترسل
٢٣	الفصل الثالث فلسفة التاريخ وفكرة التقدم لدى هيجل
٣٩	الفصل الرابع من التاريخ الكلي الى التواريخ الجزئية
٣٩	١ - التاريخ البنيوي عند بروديل
٤٦	٢ - موت «الانسان» التاريخي: لوروا لادوري
٥١	٣ - من المتصل الى المنفصل: ميشال فوكو
٥٦	خاتمة

مدخل

يعد الوعي بتاريخية المعرفة البشرية، أعظم اكتشاف حققه القرن الثامن عشر، وهو وعي بدور الزمان بوصفه عاملاً للتقدم والتطور، وباعتباره عنصراً مكوناً للتقدم، ومظهراً للصيرورة البشرية التي تنتظم مسارها غائية ما تجعلها تسير صعوداً من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المعقد⁽¹⁾.

وإذا كان العصر الوسيط اعتبر كل زمانية ابتعاداً عن الأصل، وانحرافاً عن نموذج الكمال، ورأى فيها نوعاً من التردّي والسقوط والتدنّي، فإن القرن الثامن عشر، سيرى فيها عنصراً مكوناً للتقدم، وسيعتبر مفكره، الحاضر، حاضره، فاصلاً، وصلة وصل، في آن معاً، بين ماض متخلف ومستقبل أفضل. ولقد قرأ مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر حاضره وماضيهم على هذا النحو. بدليل أن المؤرخ الألماني كريستوف كيلر Ch. Keller (أو كيلريوس Cellarius) أدخل سنة ١٦٧٥، ولأول مرة تقسيماً جديداً، ثلاثياً للتاريخ، يتحدث فيه عن حقبة وسطى أو وسيطة médiéval بين حقبتين أخريين: قديمة وحديثة. وإذا كان ما ميز الأولى هو أنها أفرزت ما يسمى بـ «المعجزة اليونانية»، وما يميز الثالثة، هو أنها بعث وتجديد، ونهضة وإحياء، فإن ما ميز الثانية هو أنها كانت جموداً أو انحطاطاً فكرياً وحضارياً. فلا تأخذنا الدهشة أن لاحظنا ظهور مفاهيم جديدة، ولأول مرة، كمفهوم التفاؤل سنة ١٧٢٧ ومفهوم الحضارة الذي

(1) G. Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, 1966, pp. 61, 69, 75.

تحدد معناه سنة ١٧٦٦ وصار مرادفاً للتأنس والتحضر والصعود في مدارج التقدم والرقى. كما سينظر الغرب إلى نفسه وكأنه مطوق بأمانة نشر المدنية ومسؤولية اشاعة الحضارة في باقي أرجاء المعمور التي لم تجد سبيلاً إلى ذلك للخروج من الطبيعة إلى الثقافة (= الحضارة). وتلك كانت الصورة الأولى للاستشراق، الذي رغم اضطباعه، في تلك الفترة، بصيغة حب الاستطلاع وامتزاجه بالرغبة في اثبات وحدة البشرية ووحدة مصيرها، انطبع بميل نحو فهم وتفسير سر تفاوت الشعوب والأجناس واختلافها وتباين درجاتها في سلم التحضر والتقدم^(٢).

ولسنا نبغي مما ذكرناه، الوقوف عند هذه النقطة بالذات بل التأكيد على أن الوعي بتاريخية المعرفة البشرية، على هذا النحو، أفرز مفاهيم معينة وشحنها بمضامين ومدلولات محددة تستند إلى فرضيات ثانوية تحولت إلى ركائز بدت وكأنها لا غنى عنها في كل كتابة تاريخية. أبرز تلك الفرضيات، الاعتقاد بأن الزمان التاريخي صيرورة متصلة متراكمة وأنه زمان واحد يستوعب كل الأحداث، يستند إلى معقولية وغائية تلتهما نظرة فلسفية للتاريخ يمكن الصعود بأصولها، لا إلى النظرة الفلسفية الانوارية للتاريخ وحسب، بل وإلى النظرة الفلسفية المسيحية للتاريخ التي تعتقد في وجود عظمة حقيقية في التاريخ، يغدو معها هذا الأخير ملحمة مقدسة تبتدىء مع خلق الإنسان وتستمر في اتجاه المستقبل، وفي اتجاه انفصال الخير عن الشر، في لحظة حاسمة، انفصلاً نهائياً. فالقديس أوغسطين، يعتبر التسلسل التاريخي، في كتابه الفلسفي الديني الطوباوي مديونة الله، تعبيراً عن صراع كوني بين قوى الخير والشر، أي صراعاً بين مديونة الله ومديونة الشيطان وهو الاسم العام الذي اختاره للشانين والصالحين عن «جادة الصواب».

وليس من العسير ابراك أن فكرة التقدم لم تفسح في القرن الثامن عشر، وقبله، على تربة مغايرة، رغم منحها المعاكس للمسيحية ظاهرياً، وكل ما

(2) Ibid. p. 60.

تغير هو العناصر التي أريد لها أن تجسم الخير والشر. هذه ملاحظة تنطبق على فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر والتي نشأت ضمن إطار نظرية التقدم. ولا غرو إن لاحظنا أن أكثر الفلسفات الألمانية للتاريخ شهرة، هي فلسفة «هيجل» (١٧٧٠ - ١٨٢١). في رسدها لمراحل ظهور الوعي وانكشافه، وملاحقتها لمسار التاريخ بوصفه محكوماً بالعقل، تميل إلى تشبه مدار هذا الأخير. أي مدار الروح، بمدار الشمس. فإذا كان نور هذه الأخيرة يسير من الشرق إلى الغرب، فإن ضوء العقل يتحرك في نفس الاتجاه. ذلك أن أسيا هي بداية مسار العقل، أي البداية المطلقة للتاريخ، وأوروبا هي الغرب الفاصل أو نهاية التاريخ.

ورأي كهذا، يجد سياقه ومسوغه في فلسفة غائية للتاريخ، تنساق وراء اكتشاف نشاطه التركيبي استناداً إلى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط الأحداث برباط واحد، وتميط اللثام عن خيط خفي يثوي خلف كل الصور والأحداث.

ومع ذلك، يظل القرن الثامن عشر متميزاً بوصفه أقدس الوعي بتاريخية المعرفة البشرية وبدور الزمان كعامل تقدم وتطور. وهو ما كرسه القرن التاسع عشر عندما شددت فلسفات التاريخ فيه على فكرتي المعقولة والغائية وجعلتهما تستقطبان كل الأسئلة المستبعدة بالبحث التاريخي بمعناه الضيق، أو بمفهومه الفلسفي والتأملي الأوسع.

وهذا ما يبرر تركيز اهتمامنا، في تناولنا لموضوع الزمان التاريخي، على هذا القرن والقرنين اللذين أعقباه، قاصدين من ذلك ملاحقة ورصد النقد الذي أصاب المفاهيم المؤسسة للوعي التاريخي الذي أفرزه القرن الثامن عشر، وما أصابها من تضيق وخلخلة.

الزمان المقدس والزمان المدني

نستند البصرة المسيحية الوسيطية للزمان إلى عدة أرواح مفهومية ترتد جميعاً إلى مفهوم أصلي وأساس هو زمان الله في مقابل زمان الشيطان ومنه يطبع الزمان الأول، الذي هو في اعتقادها الزمان الحقيقي أنه زمان متسلسل ومتعاقب، خطي الاتجاه ومتصل الأحداث فاعله هو الله وممثلة هو لكيسة بوصفها مؤسسة قائمة مادية للعين، واقعية رغم أنها من صفة نعو عن الطبيعة من حيث أنه لا يطالها الأثر المدمر والمخرب للزمان المدني ولا يجوز عليها تأثيره. فهي حالة ثابتة، خلافاً للدول والحكومات لسياسية التي لها أعمار وعصور وأزمة محددة يجري عيها لتحوير بني يجري عن كل المخلوقات لذا كانت تواريخها غير شاملة بقبيل اتجاهاتها ودرجات تطورها، واختلاف موافعها داخل دورة التطور الخاصة بكل منها ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن دورات الأرملة المدسة دورات يحكمها قانون العود الأبدى، بل هي دورات يحددها منطق متسلسل ومتعاقب خطي لاتجاه أي دورات ذات مبدأ وذات منتهى لها أول وآخر له طر لا اعتقاد سائداً حتى حدود القرن الثاني عشر، أن نهاية العالم وشيكة جداً⁽³⁾.

وما ينبغي استخلاصه من هذا الاعتقاد بقرب يوم الميعاد، أن الزمان في تصور رجال الدين في العصر الوسيط، قاريخ ذو معنى، يحكمه معقولية وعائية، أنها معقولية خطية يحكمها منطق السقوط والاحترار فالعالم يسير في اتجاه بهيرته وانحطاطه من هذا اعتقاد وسيطية القرن الثاني عشر بأن

3' K Pomian L Ordre du temps. Paris, 1984 p.39 40

رماهم هو شيخوخة العالم الذي بلغ من العمر أرثله أي نه حر الأزمان ،
 عبر أن ما لا ينبغي أن يفعل، هو أن احساس المؤرخين وعلماء اللاهوت
 لوسيطيين بآك، بأن رماهم هو اللحظة الأخيرة التي يعيشها العالم، رفق
 في ذلك الوقت شعور محوره الاعتقاد بآردهار حضاره العرب وعوقها عبر
 حضاره الشرق ويمقل، في هذا الصدد، الباحث العربي المختص في العصر
 لوسيط حاب لوعوف، خصوصاً كلها تؤكد على أن مركز انتق انتق مع
 التاريخ من الشرق إلى العرب وأن الحكمة انتهت إلى هذا الأخير «بقدر أراست
 العبارة الإلهية أن تتحول سلطة العالم التي كانت بيد الشرق في بداية
 العالم، أن تتحول مع اقتراب نهايته إلى العرب» لتخبرنا بأن نهاية لعالم
 وشبكة خصوصاً وأن محرى الأحداث طلع عايته ومنتهه»⁽⁴⁾

ويمكن القول إجمالاً، لقد تمثل اليهود التاريخي للمفكرين مسيحيين
 في العصر الوسيط في محاولة إبقاء التاريخ وإكماله ذلك أن مجتمع
 لأقصامي - بطبقته المهيمنين، طبقة الفرسان وطبقة رجال الدين - اعتر
 نفسه نهاية التاريخ وتتوجاً له نهاية التاريخ أنها الفكرة التي حاول
 السكولائيون تطيرها من خلال الدماغ عن أن كل تاريخية علامة إحصار
 وأن اللازمانية هي المال الحقيقي

وقد طرحت مماثلة الزمان المدس للسقوط والاضدار، هذه لسقد
 واسؤان مد القرن الثاني عشر الميلادي نفسه قال جان سـاليسوري J.
 de Salisbury «أنا أشبه ما يكون بأقزام هالسين فوق أكتاف عميقة
 نرى أشياء أبعد من تلك التي يرونها، ويمتد بصرنا مسافة أبعد من تلك التي
 تمتد إليها أبصارهم ولا يرجع ذلك إلى حدة أبصارنا أو إلى أننا أضخم منهم
 حنة، بل لأننا أعلى منهم وأكثر ارتفاعاً، لضحامة حنتهم التي نحلس
 عليها»⁽⁵⁾

(4) J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval* Paris 1982 p 141

142

(5) Cit in Le Goff, op. cit. p. 146.

(6) J. de Salisbury, *Metalogicon*, 3, 4 (Patrologia latina), t. 199. col 900c cit
 in *L'Ordre du temps*, p. 40 - 41

وقد ردد هذه المفولة بعده، عدد عديث من مؤلعي العصر الوسيط وهي
تفصح عن رأي بدأ مشيع في بعض أوساط متقفي أوروبا الوسطية، فوامه
العبادة بأن معرفة البشرية امتداد منتظم متطور، بحكمه منطق التراكم، وأن
عناصره ينظم في سيروره رمزية حطبة متواصلة التقدم

ولا يسمى أن يغتر، مع ذلك، بجرأة هذا البصر، فالمدافعون عن فحواه
لم يكونوا سوى اقلية، بينما العالمية كانت مع التيار التقليدي المحافظ الذي
يرى في اتجاه الرمان التاريخي تدياً من الأرفع إلى الأقل رفعة وبتعاداً عن
نموذج الكمال لكن الصراع بين التيارين، بدأ يعرف، رغم هذا بعض وحدة
متحدة، صورة صراع بين «الأقدمين» و«المحدثين»، ظلت فيه الغلبة للأوئل
من حصر فكرة خطية الرمان وارتقائه بفعل مساهمات الأجيال، تضر حارح
الألفق الشقي والفكري لفلاسفة العصر الوسيط وعلماء لاهوته سيف وأن
اوعمي المسيحي كان يميل إلى اعتنار أن كل ما يحدث في الأرض أو في عالم ما
تحت بقر، محدد برعات السماء ومحكوم بها، لا بالمعنى الكوسمولوجي
فحسب بل وبالمعنى الكلامي كذلك أي أن ثمة تدخلا مستمراً ومباشراً
للسماء في التاريخ وفي أفعال البشر^(٧)

ومع منتصف القرن الرابع عشر، ستتبنى الحركة الاسكانية موقفاً
جديداً من اسهي، فقد رفض رعماء هذه الحركة فلسفة ولاهوت ابقرون
الثالث عشر مولين وحوهم شطر آباء الكنيسة من جهة (كالقديس
اوغسطين)، ومن جهة ثانية شطر البصوص القديمة وترث عن هذا تنوجه
الحديث ن تصاءلت بسمياً، «الآثار العاطفية» لللممة المسيحية، كما
تصاءل عصر المعجرات في عملية تفسير أحداث التاريخ ولأهم هو أن
ابحث عن البصوص القديمة رافقه ميل إلى المغاربة والبعد والصحيح
فظهر لاسساس الأولى ببيعة المعالحة الناقده.

وهكذا رد الاعتنار للتاريخ المدس، الوثني السابق على المسيحية.

G. Pattaro La conception chrétienne du temps. in. Les cultures et le
temps O. Collectif UNESCO. Paris, 1975 p 194

واستعداد إلى حد ما مكانه البارزة التي فقدتها على أيدي الكُتُب المسيحيين نصفه عمدة وأوغسطين على وجه الخصوص، ويرجع هذا إلى حد ما إلى إعجاب الاسمين بالثقافة الكلاسيكية، فضلاً عن أن ممارسته لكثبة لباربعة، لم تنق عند سقوط الامبراطورية الرومانية، حكراً عن رجال الكنيسة وعلماء اللاهوت. فبدأ الانتفاء يبتعد إلى القوي والأحداث السياسية اندمجه في اسربح ويعني هذا بإيجاز العودة بالتاريخ إلى صورته لسابقة عن اسسحيه وهو الأمر الذي رابت من قوته البعرة الاستفلاية عند من الايطانية التي أحدثت تظهر في صورة جمهوريات تحت بكياها، فضلاً عن ظهور موانر القوميات الحديثة.

و بوضع أن الحركة الانسانية أحدثت تقدماً، أدبياً وثقافياً، في الكتابة تاريخية بحرص رعمائها على إحياء التراث البلاعي والأدبي والتاريخي القديم ورعم أن مؤرخي المدرسة الانسانية لم يبتذوا المعجرات التي من بها مؤرخو العصور الوسطى ولم يقلعوا كلية عن تبجيل الخرافات الماثورة ولم يحققوا سكتانة التاريخية، كما كان مفروضاً، تحرراً كاملاً من سيطرة البصالح والرغبة في محابة أصحاب السلطة، إلا أنهم حرروا التاريخ إلى حد ما، من الاتجاه الديني^(٨).

على حسب المعرفة الكتابية الحادثة، أصبح الاسمين لمجان لمعرفة أخرى لا تقل خلوصاً عنها رعم أنها ليست وحياً أو تنزيلاً من لسماء، انها مجموع الروائع المتمثلة في النصوص القديمة، والتي هي أعمال بشرية، تعكس عصمة الطبيعة البشرية، وليست تعكس مجرد بؤسها ولولا ما تسببت فيه حركة الاصلاح الديني من نكسة عرقلت تقدم الحركة الانسانية، وتمثلت في رد الاعتبار للاهتمام باللاهوت والحدس لديني وبد كل ما لا يمت بصلة للزمان المقدس بعد أن كانت الحركة الانسانية قد محنت في إصعافه لأحررت تقدماً أكبر، وهو ما تحقق نهائياً في القرن اثنى عشر بعد أن تم سحق الحكم الديني

٨ هاري المر ماربر، قاربع الكتابة القاريخية، ترجمة محمد عبد الرحمن براج - بحره لأول، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٤٥ - ١٤٧

الزمان المسترسل

مع القرن السادس عشر، يظهر تصور جديد للزمان، لا يعتبر الزمن الحقيقي «رجوعاً إلى الماضي، ولا حتى «معثاً» و«أحياء» له مثلما كان الشأن مع الحركة الاساسية الرابعة لواء «النهضة» و«البعث»، بل يتسم بالثقة في المستقبل والتعاؤل بالتجديد والتحديث والابتداع ومذلك رد الاعتبار كاملاً «لزمان المدرس» ليعدو الزمان الحقيقي ومما ساعد على ذلك حركة التوسع الاوروبي وبداية ظهور الاختراعات، كاختراع الآلة الطابعة وغيرها ولا يمكن اعتبار فلسفات وأفكار كل من ف. ميكون وديكارت وج. لوب سوى اعتبار الصادق عن ثقة الانسان الحديث بنفسه وبقدرته على استكشاف مجهول

لقد ترتب عن استكشاف أجزاء جديدة من المعمور، أن أدرك الناس أن ثمة مقاعاً شاسعة أخرى في الكرة الأرضية، وثبت لهم أن المراعم التي كانت تحيط بالأجزاء غير المعروفة من أعاجيب وأمور مثيرة للدهر، إنما هي نوع من الأساطير التي لا أساس لها من الحقيقة في شيء. كما ترتب على البحوث والاستكشافات الفلكية، مع كوبرنيكوس وج. برونو وغاليليو أن أميد اللثام عن جوانب أخرى من عظمة الكون واتساعه فظهرت أفكار جديدة أهمها ما يحتص بالبطام الكوني وحركة الكواكب، مما عصفت بالتقاليد والمعتقدات الدينية القديمة، فواجه التفسير الديني القديم للعالم تحدياً حطيراً، تمثل في أن الكشف العلمي والاجتهادات الفلسفية الجديدة، كانت تمير نحو إبعاد تفسير عقلاني للظواهر الطبيعية والاجتماعية ومما ركى هذا لميل مهاجمة ط. هوبز وب. اسديوزا للأراء التقليدية حول محتوى

لعهدين القديم والحديث، واهتمام الأول بالفلسفة السياسية من منظور «الصناعة البشرية» إذ كان من الطبيعي أيضاً أن يكون ثمة انعكاس عميق للاكتشافات العلمية الجديدة والفلسفة الجديدة للطبيعة عن الفلسفة لاحتدامه المعاصرة في ذلك الوقت وهكذا ظهر مفكرون أمثال هيكم وهيرم يؤكدون على فكرة استمرار المجتمع وتطوره تصور منظم شأنه في ذلك شأن الطبيعة ومعنى ذلك أن الفكرة القديمة عن انبعاث الأحياء من البشري مفرها أن خير العصور ما سلف ثم شيئاً ما الذي يليه، أي أن يصيب البشرية لاحتطاط المحتوم وتتبدى من عصرها الأول ذهبي ينصيدها بدهور، حل محلها مفهوم التقدم المستمر والمتواصل من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا أي أن العصر الذهبي هو مستقبل البشرية وليس ماضيها

ظهر هذا المفهوم الجديد على وجه الخصوص، في كتابات فونتينيه Fontenelle وهيكل وفولتير وتيرغو Turgot وكوندورسي Condorcet وكنط Kant

لقد سبق للفيلسوف الفرنسي باسكال أن أثبت في كتابه رسالة في الفراغ (١٦٤٧) الطابع المتراكم والتقدم للمعرفة البشرية، بالتأكيد على أن المعارف ينضاف المتأخر منها إلى المتقدم ليريدده على وثرء بحيث لا تنحصر استفادتنا في ما أوصلنا إليه البحث والتقصي، بل تشمل ما ورثناه عن أسلافنا وما سيتوصل إليه أحفادنا معدداً أنها مجموع إسهامات واحتياجات بني البشر قديمهم وحديثهم^(٩)

كما شبه فونتينيل تطور المعارف البشرية وتناميها بتطور لاسان أو بعارة أصبح بتطور البشرية جمعاء، حتى لا يقال أن تشعبها بالاسان ناقص ما دام لا يأخذ بعير الاعتبار أن الاسان يشيع ويسم من اعمر أرويه ثم يموت وهو يعني من هذه الملاحظة أن يؤكد أن البشرية تطور عن الدوام

⁹ B. Pasca. Fragment de préface pour le traité du vide (1647) in œuvres. Paris. Hachette. 1908. L II, pp 138 - 139

في حالة شباب متحدد باستمرار (١٠).

في كتاب «مقالة في العادات» (١٧٥٦) ينظر فولتير إلى التاريخ على أنه أساساً ندح احتكاك الأفكار والحضارات وتفاعلها. وحقبة الكتاب ككل تؤيد هذا الاحساس. إذا أراد له صاحبه أن يكون تاريخاً شاملاً ثقافات كل العصور ولشعوب ولوحة متكاملة لاسهاماتها ورغم ما يطبع الكتاب من تفكك وعدم تماسك وبرعه أوروبية مركزية واضحة، إلا أن عبرته الأساسية هي الرغبة في إقرار سمة التقدم التي تطبع تطور الحضارة البشرية بكل حوائفها (١١).

وهي نفس السمة التي حاول تيرغو Turgot قبل ذلك تصنع سير أن يبررها في كتاب شهير له يحمل عنواناً منيباً بالدلالات «لوحة فلسفية للتقدم المطرد للفكر البشري» (١٧٥٠). بالتأكيد على أن الزمن التاريخي ليس زمناً متصلاً ويحصر لمطلق التراكم وحسب، بل هو كذب زمان مسترسل ومتواصل التقدم بشكل لا يقبل الرجعة (١٢).

لذلك من التاريخي، زمان متصل اتصال حلقات الحضارة واتصال تقدمها لتواصل من البسيط إلى المعقد، ومن الأقل نضجاً إلى الأكثر نضجاً. أنه زمان ذو بداية وبدايته هم الأرقام البدائيون الذين تشهد حالتهم على ما كانت عليه إنشائية في شأنها كما أن له غاية، وغايته هي ما يحصر من تحولات في مركز الحضارة الساخن.

لا تأخذ الدهشة، إذن، إن وحدنا روسو يقيم أطروحته على التمييز بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية على اعتبار أن التاريخ لا يبدأ إلا مع

10) B. Le Bovier de Fontenelle: *Entretiens sur la pluralité des mondes* Oxford 1955, p. 171-172.

11) Voltaire: *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principes faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* 1756 Paris 1963 t. I, pp. 72, 155, 196, 299, 254, 397, 412, 304, 310, 770, 820.

12) Turgot: *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* in *œuvres de Turgot*, ed. E. Daire, Paris, 1844, t. II, p. 608.

الثانية وبصاف قارىء هبعل بصوصا عديدة يستعيد فيها ذات الاصل ووجه الانوارية ليس للطبيعة تاريخ، لا تطور في الطبيعة، بعبراتها لا تقرر الصيرورة لأنها محض دورات متكررة وحركات رتبه حجم غير ذات الحار والتاريخ مرادف للوعي بالتقدم أو هو وعي الإنسان بالصيرورة وميلاد التريخية معاصر لنفي طبيعة الطبيعة. الطبيعة وحدها، عاجزة عن ان تكون تاريخاً وعن ان تملك تاريخية. ذلك ان الوعي بالصيرورة أساسه الوعي بالمثل والاحتمال بالوجود والعدم بشيء وقيمه بالصور والعيان او الايجاب والسلب وحيثما تسود الحركات الدورية، ليس ثمة اثر للتاريخية ولا مجال للكلام عن التاريخ، خصوص وان هذا الأخير زمان، اما زمان الوعي، الوعي بالصيرورة. من هنا كان «الوقع معقولاً والمعقول واقعاً» فامارة المعقولة هي التاريخية، وامارة المنطقية هي التاريخية كذلك لما قبل المجتمعات التي تعيش حياة الطبيعة هي مجتمعات لم تدخل التاريخ بعد ولم تذق للمعقولة طعماً

ما تجدر الإشارة إليه، في هذا الصدد، هو ان الوعي بالتاريخية ولزمانية، وعي بالتاريخ وتقدمه واكتماله، وهو أمر ذاتي، تقوم به ذات فردية مشحونة، تتطور هي نفسها في عمرة التاريخ وتعني به ومن خلاله انفصالها عما هو غير تاريخي وتعادها عنه

ما تجدر الإشارة إليه كذلك هو ان القرن الثامن عشر كرس وتناهد التاريخ، بالوعي بالتاريخية، هذا الأخير بالزمانية وهو وعي لا صلة له بذاكرة من حيث هي تذكر واسترجاع أو استعادة لما مضى، من هذا يمكن اعتداف فكرة الوعي بالتاريخية، مثلما بلورها القرن الثامن عشر كاست عن طري مقيص واعتقادات ديكاوت الرامية إلى ادراج التاريخ في مصاف الأحبار ولروبوت المعتمدة على الرواية والتذكر، وإلى اعتداف الذاكرة بشدماً لأعقياً بل هو دور العقل، كالحمال والحلم وسائر الأنشطة الانسانية التي تعمل في لحظات عيان العقل أو غفوته

ومن مواضع هذا المفهوم الذي كرسه هذا القرن للتاريخ أنه مرادف،

من عساق لتقدم ومما ركى هذه المرافقة أن المصاحف التي شحر بها
 اللفظ، مصاحف سياسية عقد أخذ التمييز الذي أقامه روسو بين الحنة
 الطبيعة والحلة المدنية أبعاداً سياسية - أخلاقية - اجتماعية إذا أصبح
 الحلة المدنية هي الأساس لبلاد العقل والأخلاق والتاريخ والديانة
 عقل تاريخي هو كذلك، النفس السياسي أي ما يحق للإنسان أساسه
 ويحصه من برائن الطبيعة وشركها والشعوب التي تحصلت من شرب
 الطبيعة هي التي يصنع التاريخ، لأن لها تاريخاً وعليه من «الإنسان
 مدني» هو أساس تاريخي ينفي الطبيعة بعباً متواصلاً وموضوع
 لمجوري تاريخ يطل هو الإنسان من حيث هو تحرة متصلة حوهرها
 اربعة في الاعتناق من الطبيعة والانفصال عنها لذا يعدو التاريخ خطاً أو
 شأ في الإنسان لكنه لا يعكس الإنسان كحقيقة أو كواقع من بصور
 مثلاً من الإنسان تتخفى فيه القوة والمؤسسة والمصلحة، يحق للإنسان
 ستناداً، من منظومة أسناد قرامها رؤية الغرب لنفسه وبأحر أي صورة
 للغرب في مرآة الأحره وهي صورة تنعكس بجلاء ووضوح من خلال
 التاريخ لشامل للبشرية، أي التاريخ الكوني، «التاريخ لشامل كان
 موضوعاً محباً لفكري القرن الثامن عشر فولتير قبل روسو» نه تاريخ
 لبحيرة ومجموع التحرة الإنسانية من حيث هي تجربة تاريخية على
 محكها يفتقر هو البشر إلى من شدهم الطبيعة إليها، وإلى من يمكنون
 قصتهم عليها وكتاب مقالة في العادات لفولتير بمودح «ذلك» يتحول فيه
 التاريخ إلى مناسبة لاستخلاص العبر والدروس وإقيم المدنية
 وإحصارية^{١٢}

يصبح التاريخ الحقيقي في منظور القرن الثامن عشر هو التاريخ
 البدي يتضح في الإمساك بحيط التقدم أي الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة

^{١٢} G. Mairat. *Le discours et l'historique*, p. 155 - 159

G. Gusdorf. *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée* Paris 1966.
 p.60

وهذا ما يبرر الفصول التاريخية الذي طبع القرن الثامن عشر، والممثل في حب معرفة كل ما هو غريب ومخالف، أي كل ما يظل أقرب إلى الطبيعة ولم ينشأ بعد الثقافة من مرائن الطبيعة، لم يعرف التاريخ إليه، بعد، طريقاً من هنا إمكانيه فرض التاريخ، على الشعوب الأخرى، كرهاً أي عن طريق الاستعمار

بعد كان القرن الثامن عشر قرناً حاسماً في تشكيل الثقافة الأوروبية ورسم توجهاتها، فهو عصر ظهور العلم التاريخي برؤاه وتصوراتها وطموحاته لايدولوجية والفلسفة المشبعة بالروح الوضعية التي تنظر إلى الفكر من منظور ارتقائي وتطوري البرعة يصنف «الحراقة» و«الأسطورة» و«الدين» في الدرك الأسفل، ويُؤمى، العلم أعلى درجات التطور

سيشكل تصور الزمان التاريخي على نحو حتمي ومتعاقب الأساس أو الثبة التي أسست المفاهيم المؤسسة لمنهجية التاريخ، وتاريخ الأفكار سادت بهذا اللون الأخير من التاريخ، استند به هاجس انحرار جديد التقدم لمطره بفكر الاساسي انطلاقاً من الاعتقاد أن الجديد أكثر صحةً وكمالاً من القديم وإن كل أقدمية رمائية هي نقص منطقي، وكل جدة هي ارتقاء وبمر وتقدم أن الاهتمام في منهجية تاريخ الأفكار ينصرف إلى سرد البوقع والأحداث والمفاهيم والمعاني والدلالات وربطها ربطاً يعيد لاتصال إلى انفصالها، ويبحث لها عن حيط رابط يظل متوارياً خلفها، يكون الضامن لاستمرارها وتطورها البطيء المتصل والمتواصل، والذي يجعل المتأخر منها أو ملاحق تصويراً للمتقدم أو السابق وتحقيهاً لهما ينصرف الاهتمام إلى إبراز لكيفية التي حافظت بها الأفكار على نفسها عبر الحقب والعصور والتوصيفات المختلفة فكان الحقيقة اكتملت في التاريخ بصيغة نهائية، وما تعرفه من تبدلات لا يصيب جوهرها، بل يمس الاعراض فقط وهذه هي لصيغة التي احدها التاريخ للأفكار حتى العصر الوسيط

أما لصيغة التي طفت على السطح ابتداء من القرن السابع عشر فإنها نقول برمانه المفعرة وتاريخيتها أي أنها تراكم غير مكتمل وصيرورة لا

تتوقف و يفكر شيء يتحقق داخل الرمان لا خارجه كما ستتطو عن اسطخ فكرة ان التاريخ، بأريج للبدء والتاريخ هها الأخر تسلسل بلاحداث والوقائع والأفكار، يعكس اتصاله تقدم الوعي أو أفكر البشري من الأدنى إلى الأعلى، ومن البدائية إلى النصج. ومن الحرافة إلى العلم وم يكن قامور الحالات الثلاث لاوغست كونت A. Conte، سوى صدى لذلك انصور التطوري والارتقائي للتاريخ ولتأريخ الأفكار

ثمة إذن مبادئ ثاوية، حددت عند القرن السابع عشر، وحتى الثامن عشر صيغة وأعراس ومقاصد تاريخ الأفكار يشار منها عن وجه احصوص إلى ظهور مفهوم العقل أو الفكر المتقدم الموجه لسائر العقول انه بمثابة روح حامل للمعرفة البشرية وملهم ذوي الأفكار لشقة، يدفع لتاريخ دعماً نحو عاية وسينكون لدى مؤرخي الفكر والفلسفة وشفقين وعي بأن تاريخ الفكر هو صيرورته الرمانية وأن ثمة غائية تحكم تصور المدرف وتنظم مسارها وتجعلها تشق بإصرار طريقاً ينتجه صعوداً من الأسفل إلى الأعلى لذا فتطورها أشبه ما يكون بتطور الكائنات الحية، بحكمه اتصال لا تتخلله فحوات أو تقطعات

لقد هيمس على تاريخ الأفكار هاجس ملاحقة الفكر البشري وتحديد طبيعته وبشطه ورصد تقدمه وتطوره ومساره عبر الرمان قصد انوقوف عن مراحل تشكل الحقيقة وتكوينها كل تشكل أو تكون، هو اعتناء وامثلاء متصل بحكمه تقدم مسج لا يصيبه التصدع لذا فكل تاريخ للأفكار مضطر إلى أن ينتج تسلسلها عبر الرمان من خلال التأثير المتبادل بين السابق واللاحق لابرار الحيط الرابط الذي ينتظمها ويحف منها اسهامات متراكمة لا يعني بعضها الآخر، بل يكمله

لفكر في اشكاليه تاريخ الأفكار، حقائق متنامية، تتراكم عبر الزمن وتندمى بصورة متعاقبة ومسترسلة؛ وهي حقائق ترتد في نهاية المطاف إلى اسهامات الأفراد وانتاجاتهم بوصفهم دواً مدعة وعقلاً راحة ومرهقة وحدوساً ثاقبة ملهمه، مما يجعل مؤرخ الأفكار ملزماً بالكشف

حلف الآراء والأفكار عن قصدية الذات المتكلمة وعن مشاصها انواعي وم
 كنة ترعب في قوله. وعن معضر التحليات اللاشعورية التي صفت عن
 اسطح إذ يتعلق الأمر بإعادة انشاء خطاب جديد، ويكشف الكلام الأكم
 انهامس ادي بطل مسرسلأ حلقه، يحرك الأصوات المسموعة المتقطعة
 وباستعادة النص الرفيع اللامرئي والذي يسري ما بين السطور المكتونة
 والحقيقة أن منهجية تأريخ الأفكار، انطبعت بطابع بشات التي
 احاطت بها اعتبارات وملايسات لها صلة نوعية ووثيقة بالقرن لثامن عشر
 وأيديولوجية عصر الأنوار فقد قامت هذه الأخيرة، من بين ما قامت به على
 تمجيد العقل وإعادة الثقة إليه واحتقار العصر الوسيط بتحميله ثعبت ما
 أصاب البشرية من تدهور وانحطاط وجمود هائتهائه يستأنف اتاريخ
 مسيرته المعصلة وعوض المعرفة المتعالية التي تطرح نفسها خارج لرمز
 كحقيقة كتمت في الماضي سيطرح مفكرو الأنوار تصوراً حديد للمعرفة
 قوامه انظر إليها كحقيقة تاريخية تساهم الاحيال البشرية في سائها

فلسفة التاريخ وفكرة التقدم لدى هيغل

يذهب حار هيغل إلى أن فلسفه هيغل تتوخ فلسفة القرن الثامن عشر وتكميها، كما تدهش فلسفة القرن التاسع عشر وتفتح بابها على مصراعيه، فهي تقع بين قريبي. وتشكل حلقة الوصل بينهما وحكم كهد يتأكد للمرء صوابه، خصوصاً، حينما يقف وقفة تأمل من آراء هيغل في «التاريخ» و«العقل» وكذا «العقولة»، ويقارنها بمثيالاتها لدى مفكري القرن الثامن عشر، لاسيما فولتير.

لكن عائقين، على الأقل، حالاً بين فولتير وعدد من مفكري القرن الثامن عشر وبين النظر إلى التاريخ من منظور التقدم بمعناه الهيجلي أي كاتجه ينتظم على الحوادث والأحداث وتنوعها وتقنيات وكثافتها في حيط منطقي يتيح لها الفرصة كي تتكلم ونسحب لنفسها عن مكانها المشروع والتاريخي ضمن تسلسل الأحداث وتعاقب العصور⁽¹⁴⁾

تمش أول هذين العائقين في كون آرائهم الفلسفية والاجتماعية واجمعية، مجتمعة ومتفرقة، أدت بهم إلى اعتبار العصر الوسيط عصر تقهقر وارتداد ولعل مرد ذلك الحكم، الذي ان قول مأراه هيغل فإنه لا محلو من الانحطاط، هو اعتبار أعلمهم، وعلى الخصوص فولتير، لنداية المسيحية فكر حليف للتوحش والهمجية والبطل، واعتبار العصر الذي سارت فيه، أي العصر الوسيط، عصر حمود وظلام، والنعيص من قيمة الفن الوسيط في مجال المعمار والرسم إما بالمعارفة مع الفن القديم أو مع

(14) Hyppolite Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel Paris 1948 chap. 3

صور النهضة، أو معهما معاً وهو ينحصر بقف عقبة كأداء ماد إنصاف
العصر الوسط، وتكوين رؤية شاملة للتاريخ لا تتجاهر سهم كافة
الشعوب والحضارات في مقدمه وصبعه، كما تحول دون صورة
لرمان التاريخي تصوراً مسرعاً لا تتخلله توقفات أو معطلات.

أما العائق الثاني، فقد تمثل في أن كل تصور خطي مسترسل ومنعقد
لرمان التاريخي، الا ويتطلب من صاحبه أن يعتمد إلى تقديم تفسير مقنع
وشاف لدلل الرحم العاطفي الذي يدفع الأفراد والشعوب، بدون وعي منهم
إلى أن يصنعوا ما يصنعونه وإذا كان القرن الثامن عشر قد أرجع ذلك إلى
الطبيعة عبر الطبيعة مفهومها لدى أهرر مفكري ذلك القرن لا يمكنها أن
تفرز سوى تاريخ ساكن عديم الحركة. مثلاً كان ذلك مع «مذهب العناية
الالهية» لدى بوسبي Bossuet¹⁵، في القرن السابع عشر، ولدى هل عاجراً
عن تقديم تفسير معقول للتقدم المطرد الذي تعرفه البشرية خلال مسيرها
استرسل لأجل بلوغ مفهوم التقدم، ولطوره كأداة تسمح بتجديد دراسة
التاريخ وكتابه، كان ذلك يقتضي إقامة معادلة بين الفرد والجمعية وهو
أمر فعله البعض، أمثال فونتيل Fontenelle، مع استخلاص كل ما يلزم
ستخلاصه من ذلك. أي فكرة أن البشرية لا تضيح، بل تطل متصددة
لشباب ومطردة التقدم، وأن مبدأ تقدمها «روح» تنقص البشرية نفسها
وتتحذرها لبوساً تظهر به وتتجر من خلاله وكان هذا الروح اله محايث
سشرية ولا يتعالى على التاريخ اله يتغير مع تقلبات العصور والأزمنة دون
أن يفقد هويته وجوهره، ويتغيره وقطعه لأراحل متتالية توافق حقب التاريخ
إسثري يسمح لهذا الأخير معنى ويرسم له عاية الا وهي تحقق كل
لامكافات التي كانت كأمة فيه ممد مدته كتاريخ

من هذا المنظور العائلي للتاريخ، لم يعد من الحائز اعتبار العصر
لوسيط عصر حمود أو حقبة شازاً، بل هو مرحلة ضرورية في تقدم الفكر

(15) B Bossuet Discours sur l'histoire universelle (1681) Paris, 1966

K Pomian L'Ordre du temps, p. 129-130

الشري وتصور الشريعة

وهو ما يفسر لنا ذهاب العديد من مؤرخي الفلسفة إلى أن الفلسفة الهيدسية ترعرعت في مناخ اتسم بالعودة إلى المسيحية رد الاعتدال لها. بنفس المعنى لدى كانت به فلسفة التاريخ لدى هردير Herder ففسفه مسيحية ومعني بهذا أن طريقة هذا الأخير في التفكير، تأرجحت بين قصصين متقابلين هما الكائن المخلوق، والمتعالي فهو من ناحية قد فسر التاريخ عتصاراً على طبيعته الانسان موصوراً آياه شيئاً ينكشف فيه البقاع عن الانسانية عبر أنه من ناحية أخرى كان مضطراً إلى البحث فيما وراء الأحداث المتحققة في التاريخ عن حطة الهية. باعتبار التاريخ فعلاً من أفعال لعناية الالهية^(١٦).

لكنها ترعرعت وشئت كذلك في مناخ متأثر بروح الثورة الفرنسية، لتي أثارت حماسة هيجل خلال فترة ما، شأنه في ذلك شأن كل معاصريه تقريباً، فكان يفكر في اصلاحات واقعية تصبغ الحياة من جديد في مؤسسات أكل عيب لدهر معتبراً أن الفلسفة وسيلة أصلي لعصره من الدين لتعير عن معنى الحياة الانسانية في تاريخيتها^(١٧).

ولا ينبغي الاعتقاد، من هذا، أن هيجل، يريد كمفكري الانوار، أن يحل آثارا ادبيية لاهوتاً أو ديناً طبيعياً يرتكر على الفهم والتحليل العقلي لمفهوم المرحود اللامتناهي، ويبطر إلى هذا الأخير، أي الله على أنه مجرد وطيفة، مفرقة لعالم^(١٨) هائلي ماهرة تجد وضعها في نظام الروح، ويمكن لوقوف عن لحظات تكويها الداتي في كل مستوى من مستويات نفثها إلا أنها ماهرة لا تتحقق إلا في ارناسط بصيرورة الروح ذاته في تعدد تعيبياته ولا تفهم إلا صممها فالدين في عموميتها، يجب أن يترك كلحظة من لحظات

١٦) رنسس كاسرر في المعرفة التاريخية. برحه أحمد حمدي محمود. القاهرة (د. ت. من ٤ ٣

The Problem of knowledge وهي برحه للحرء الثالث من كتاب

7) J. Hypponite, op. cit., p. 8-9.

18) F. châtelet, Hegel Paris, 1968, p. 117-118.

لروح وكتعبير، في تجلياته الخاصة، عن الثقافة التي يصل شيئاً شبيهاً بالوعي ذاتها فهو من نظام الروح، وليس شيئاً طارئاً أو ماعلاً أو حادثاً أو حارحاً عن نظامه. وحقائق الدين المتمثلة في القول بوجود الله، حقائق مباشرة، ومقدمة لكل فلسفة دين، والاندلاء بالحجج في هذا الموضوع أمر مصحح⁹⁾.

إن صيرورة الأديان، منطوق إليها من الراوية الفلسفية، أنها صيرورة الروح بدأت في مباشرة عبر تجارب الجماعات الدينية المختلفة وتنظيمها وديناميتها، تطلعت الإنسانية بالتدريج، أن تكتشف نفسها كروحانية، أي بمثابة حرية ومعقولة، في آن معاً وبصورة لا تقهر الانفصام وليس دين شعب من الشعوب، مجرد اعتقاد أنه التعبير عن المعرفة بدأت وعن درجة المعرفة التي يملكها هذا الشعب عن ذاته وعن علاقته بالعالم

ويتم التعبير المصاحف والحاسم عندما ينتقل الروح من الأديان المحددة إلى الدين المطلق، فكل منها خاص بشعب من الشعوب وثقافة تاريخية أما الدين في ذاته، فهو الدين المطلق المكتمل فيه يغدو الله حلياً كما يعدو فعلاً ما هو عليه في مفهومه فالدين الأعريقي مرحلة كان لا بد للعامة الدينية أن تمر بها، كتحل من تجليات الروح، ثم ما تلبث أن تتجاوزها

أما المسيحية، ففيها يكتمل الدين، فتصبح الأديان الخاصة، التي هي بمثابة تدرج انشعوب في الاقتراب من الموحود اللامتناهي، معقولة الدين المسيحي هو دين الحقيقة، وليس المقصود هنا، جانب صمته التاريخية بل مصمومه لأن الله فيه يصبح متحلياً «إن الدين المسيحي، دين إعداد وثام لعام مع الله، الذي أعاد الوثام بينه وبين العالم»¹⁰⁾

والوثام هنا هو تجسد المسيح وتجليه وبجعله للآلام «ولاكثر حملاً

9) Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Trad. Gibelin Paris 1954 t. 1, pp 15.65 - 221

(20) *ibid* p. 42 - 43.

في ليس مسيحي هو التحي المطلق للتناهي الصائر حدساً، البحي الذي يستصيم كل واحد أن يتنبه وأن يشعر به،^(٢١)

كان عينا أن يسهب شيئاً ما في هذه البعطة المعلقة بالفروق البقعة
ير تصور كل من مفكري الأموار من جهة، ويحل من جهة أخرى للتقدم
بها هروق ترتد إلى تباين السياقين

سياق مفهوم التقدم لدى هيل، هو فلسفة عائنة للتاريخ بسباق وراء
اكتشاف نشاطه التركيبي، استناداً إلى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط
الأحداث بربط واحد وتميط اللثام عن خيط حبي بثوي حلف كل البصور
والأحداث، هو لعكرة أو الروح في المصطلح الهيجري، أو العقل الذي يمو
ويتطور في التاريخ ويكشف نموه وتصوره من خلال كثرة الأشكال
والأحداث وصيرورتها أي صيرورة الروح العالمي أو الكلي

وبعت هيل هذه الفلسفة العائنة للتاريخ، في كتابه **العقل في التاريخ**
بأنه تاريخ فلسفي أي دراسة التاريخ من خلال الفكر، باعتباره هذا الأخير
ما يميز لأساس عن سائر الكائنات باعتباره أن العقل يسيطر على العالم،
وأن تاريخ العالم، بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً «فاعق من
ناحية جوهر الكور أعني ما يكون به وعيه وجود كل واقع حقيقي ونقاؤه
وهو من ناحية أخرى، الطاقة اللامتناهية للكون، ما دام العقل ليس من
البضع بحيث يعجز عن إنتاج أي شيء سوى مجرد مثل أعلى أو مجرد نية
وبحيث يتجدد مكنه خارج الواقع في موضع لا يعلمه أحد، ويكون شيئاً
مفصلاً محزواً، يوحد في رؤوس بعض البشر، ولكنه المركب اللامتناهي
للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة، أنه مادته الخاصة التي يتعاضد
معها في نشاطه الإيجابي الخاص، ما دام لا يحتاج كالأفعال استهنية إلى
شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستخذ منها دعامة له وموضوعات
نشاطه فهو يروى نفسه بعدائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته» وعن

حين أنه وحده أساس وجوده وعايته النهائية المطلقة، عرّبه أيضاً القوة
 لمشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها ليس فقط في صوامر لعالم
 الصيغي، بل أيضاً في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي أما أن هذه
 «الفكرة» أو هذا «العقل» هو «الحق الحالد» وهو المدعاه ذات اقوة المطلقة،
 وأنه يكشف عن نفسه في العالم وأنه في هذا العالم لا يكشف شيء سواه،
 أعني سوى هذا العقل ومحدده وعظمته وذلك هي الدعوى التي برهنت عليها
 لفلسفة كما قلنا، والتي بعدها هنا دعوى تم اثباتها»²²⁾

ويتصدى، في هذا السياق للرد على التهم التي قد يوجهها البعض
 لتاريخ الفلسفي، بلومه بأنه تاريخ قبلي يرغم الأحداث والوقائع على
 الانصياع به لكي تتفق معه وتندرج في قوالبه، مؤكداً أن الفكرة الوحيدة التي
 يأتي بها التاريخ الفلسفي، هي فكرة العقل، فكرة أن العقل يهيمن على
 العالم، وبالتالي أن التاريخ الكلي هو أيضاً مسيرة عقلية، قدرة لأمحدودة،
 لامتناهية لكل حياة طبيعية وروحية العقل هو الماهية، هذا الذي به كل واقع
 يضم وجوده وبقائه لذا فإن هدف التفكير، وبالتالي التاريخ الفلسفي،
 اغفال ما هو عرضي أو طارئ، يترتب عن الضرورة الخارجية العائدة إلى
 أسباب ليست سوى ظروف خارجية يجب أن نجده في لتاريخ عن غائية
 كلية الهدف الأخير للعالم الذي لا يكون هدفاً شريعياً ماعداً من لشعور
 الذاتي للأفراد بل يتحقق بتحقيق العقل في التاريخ وتجسد المطلق فيه
 فالروح أو الفكرة تنتشر في كل مكان: أنه ضرورة تاريخية طبيعية روحية،
 متنوعة الأشكال والمظاهر، ومتناحية التجليات، لكنه ليس في أي منها غاية
 عن نحو أوضح مما هو غاية في هذا التصريح، وهذا التحدي للروح في صورته
 المتعددة التي سميها الشعوب أن هذه الأخيرة صور ومجليات مراحل
 وبحصت تصور العقل تطوراً يتجه من الأقل إلى الأكثر بصحاً واكتمالاً لد
 فإن سير لتاريخ ليس مسلماً للصدفة وعلى كل فلسفة لتاريخ، أن تتحد

22) Hegel La Raison dans l'histoire. trad. K. Popoianou, Paris Plon 1965
 p.47-48

لها كفتراض أو أن ثمة غاية أحيـرة مهيمـة على حياة الشعوب وأن العنصر حاصر في التاريخ الكوني، العقل الإلهي أو المطلق والتاريخ صورة لعنصر وفعله ولشعوب والحـصارات لحظاته لذا عندما نتحدث عن البصيرة البشرية، لسنا في حاجة إلى أن نمثلها بكل العشر، بل علينا أن نبصر إليها من رؤية اتحاد الروح إلى إكمال حقيقته ذلك أن الروح يفصح عن ذاته من خلال التاريخ وأحداثه ووقائعه، وذلك بروح جوهرية فيه ووعي شعب من الشعوب متوقف على ما يتعرف عليه فيه الروح من ذاته، باعتبار الروح ارتقاء لا محدوداً نحو الوعي الحر.

ويؤكد هيجل، في ذات السياق، أن أرواح الأقاليم وأرواح الشعوب، حـفـت بها يتحقق الروح الكلي، ومراحلها يصل إلى التحقق الكامل لذا فإن لشعوب متميزة تمايزاً طبيعياً بفعل مرتبتها في مسيرة هذا التحقق كل شعب له مبدأه الذي إليه يتجه، وكذا غايته ومهمة التاريخ الفلسفي أن يبين تسلسل صيرورة ذلك التحقق.

انطلاقاً من أن التحولات التي يعرضها علينا التاريخ، تحليلت لتقدم نحو الأفضل والأكمل والمسار التاريخ الذي هو تقدم للوعي بالحرية، ومن انقور بعائية لتاريخ وبأن للأحداث معنى ومروراً موضوعياً، يرتب هيجل الحـصارات والثقافات تـربـيـاً أساسه بسنة تحقق الوعي الذاتي للروح فيها في القسم المخصص للعالم الشرقي من محاضراته في فلسفة التاريخ، يتبين بـقـرىء أن ذلك العالم، يعد الخطوة الأولى التي خطاها الروح، وبداية التاريخ الكلي «والمبدأ المميز لهذا العلم، هو التحكم في الإرادة، حيث لا تقوم الأخلاق ولا نفس القوابس إلا على أساس من القهر، «ولا تقوم، لا بوصفها قوانين قهرية والواقع أن قانوننا المدني يتضمن بعض الأوامر الإرادية (مكر العنصر الأخلاقي لم تضعه نحن في الإلزام وحده، بل في الوجود والاحساس المشترك ولقد كانت هذه الاخلاقيات يؤمر بها في الشرق كدس وبكر على نحو خارجي، وإذا كان مصموم الأخلاق يؤمر به على نحو سليم تعاماً فإن ما ينبغي أن يكون شعوراً داخلياً ذاتياً، قد أصبح شيئاً خارجياً.

ويس ما يفقد هنا، هو الإرادة التي تأمر بأفعال أخلاقية، بل الإرادة التي تحرر هذه الأفعال بسبب أوامر من الداخل وما يأمرك الروح به تسع بعد مرتبة الداتية، فإنها ترتدي مظهر الروحية التي لا زالت متعصبة في أوصاف الجسدية. وحيث أن التمييز بين الداخلي والخارجي، وبين العاقل والحس الاجتماعي لم يتم بعد (لا يزالان يعبران عن اتحاد لم ينقسم، فكذلك أيضاً الدين والدولة، بالدين العام، ثيوقراطي ومملكة الرب هي بعينها المملكة الربوبية، كما أن للمملكة الربوبية هي بعينها المملكة السماوية. فما سميته الرب لم يتحقق بعد في الشرق داخل الوعي، لأن فكرتنا عن الله تقتصر لارتفاع إلى ما فوق الحس وعلى حين أنها تطيع بسبب أن هذا الذي نفعله يؤكد الحراء الداخلي، فإن القانون ينظر إليه هناك عن أنه في ذاته صادق صدق مطلقاً، دونما احساس بالحاجة إلى هذا التأكيد الذي والاساس لا يدرك في ذلك تصور ارادته الخاصة، بل إرادة أجنبية خارجية تعاملاً» (٢٣)

ففي الروح الشرقي يظل جوهر الروح معموساً في لطيفة، أما في لعالم اليوناني، فإن مبدأ الفردية الشخصية ينشق وإن كان محيطاً بهالة مثالية وفي العالم الروماني يتحقق التمايز الفردي للحياة لأخلاقية في صورة انقسام أو تمزق لامتناه لهذه الأخيرة إلى قطبين متعارضين هما وعي الذات الشخصي والخاص، والكلية المحددة أنه يتعرض بين «رستقراطية تقف ضد مبدأ الشخصية الحرة في شكلها الديمقراطي، وبين فساد اعراف واجلالهم أي موت الحياة الأخلاقية ولا يتحقق التصالح بين لطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية، أو البشرية، على الأصح، إلا في لعالم احرماسي حيث تلقي الذهبية الموضوعية بالحرية ويوجد الحب الأخلاقية شكل وأرع داخلي ذاتي وشخصي، تنتهي كل الصفات انسلية بروح

٢٢ من محاضرات في فلسفة التاريخ ج ٢ العالم الشرقي ص ٥٦-٥٧
Hegel, Principes de la philosophie du Droit trad. A. Kaane Paris 1963 p 372-373.

لشرفه ولعالم الشرفي الذي لم يوصل إلى معرفة أن الروح أو الإنسان
نفس هو نفس حرة، فكانت الحياة السياسية والدينية والروحية منه بروة
وشراسة ونهوراً واستداداً^(٢٤).

تصور تاريخ العالم، عملية عقلانية، ومن ينظر إلى انعام بالعبر
لعقلانية يحده يتربى برى عقلاني، حضاراته تحسب لمراحل تقدم عقل
و لومى، مما يحاهد الروح حقاً في سبيل بلوغه هو تحقيق كسوته انثانية
ويدعب حان هيوليت إلى أن دما بهم هيغل، هو اكتشاف روح رينة
ما أو روح شعب ما، هو صنع معاهيم جديدة قادرة على ترجمة حياة
لاسان اتريحية ووجوده، في شعب أو في تاريخ () وقد كتب يقول «هو
لتفكير في الحياة، تلك هي المهمة»، إلا أنه يحب ألا يفهم من هذه الكلمة
الحياة ابيريوحية، بل حياة الروح، وهي غير قابلة للفصل عن التاريخ»^(٢٥).
وهو ما أدى به إلى استعادة التاريخ على مستوى الفكر، مستعيداً بذلك
لأفكار لعقلانية التي تشع بها والتي ظهرت في فرنسا وانتشرت في ألمانيا
تحت اسم حركة التنوير فقد كان يقرأ روسو بشغف كبير ويدرس
مونتسكيو ويتعمق في مصوصه إلى حد أنه وصف عمله، فيما بعد بأنه
«عمل خالده»^(٢٦).

ومهما يكن من أمر، فإن تصور هيغل لروح شعب ما، يختلف عما
يسميه مونتسكيو الروح العامة لأمة ما، لكن الأفق يظل هو هو وعليه، فإن
فلسفة هيغل تنهي فلسفة القرن الثامن عشر، وتدشر فلسفة القرن الذي
يليه، فهي تقع على نقطة التقائهما وتشكل صلة الوصل بينهما أي صلة
لوحصر بين «العقل» و«التاريخ»، مع الرغبة في التوحيق بينهما ولا يعني هذا
أن ابهيلية كما سبق المسحة إلى ذلك استعمار آل الفكر القرن الثامن عشر،

⁽²⁴⁾ Hegel, *ibid* p 375 - 376. La raison dans l'histoire, p 303 - 304

⁽²⁵⁾ Hyppolite Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel p 9

10

⁽²⁶⁾ *Ibid*, p. 20 - 21

عأور قطيعة يعحرها هيعل مع «العقل» الامواري، هي تأكيد على أن الاحلاقية المطلقة لا توجد، ولا يمكن أن توجد إلا في «الامة». ذلك أن طاقه الآلة الخلاقة لا تتجلى إلا بواسطة العقريات القومعة وفي حضارات يعينها أصيلة يرتد بعضها إلى بعضها الآخر وتتعاقد في التاريخ وهي فكره لا عدم مثيلاً لها مع ذلك، لدى هولتير وغيره، أي أن الحروب ليست شر أو «بحراف» عن مسيرة التاريخ الحقيقية، بل هي ضرورة من ضروراته وليس هذا من عيب إلا لأن هناك أساساً فصلوا الحياة على الحرية يقول هيجل في مبادئ فلسفة الحق «صحيح أن الحرب تسبب للمكبت فقدان انصافية، ولكن فقدان الطمأنينة الحقيقي ليس سوى الحركة انصافية»^(٢٧)

وقد طمعت هذه المطرعة العائية للتاريخ مواقف حتى أنزل مدوئي لهيغسية ومعني بهم ماركس وانغلز ودور الدحول هنا في نقاش قير فيه ما قيل وسطر فيه ما سطر من كتب ومقالات هل ماركس هو المسؤول عن تحويل نظرية التشكيلات الاجتماعية الخمس، إلى فلسفة للتاريخ قوامها لتصور لواحد لهذا الأخير، أم أن التأويلات التي تعرضت لها المادية التاريخية فيما بعد، كانت هي المسؤولة عن ذلك؟ يؤكد أن ماركس هو وليد إبستمية معينة ررحت رؤيته للعالم تحت رمقها ورعم القراءات الجديدة انرامية إلى رد الاعتبار له، بتحليصه من براش تلك الإبستمية فإن لفحة المركزية الأوروبية تطل قائمة لديه وحتى المصوص التي تعد من مرحلة الاختمار وانفضج، لا تقلت من حصورها. ومرد ذلك أن معارف ماركس وانغلز بخصوص التاريخ الشرقي، كانت صالحة، بل يذهب هوبردوم جامع ومترجم مصوص ماركس حول التشككلات الاقتصادية ما قبل الرأسمالية إلى حد الحرم بأن ليس هناك أي دليل يشير إلى أنهما فكرأ أو رأياً مقروءاً حول هذا الموضوع قبل ١٨٤٨ «ومن المعكر أن يكون

27 Hegel, *Principes...*, p. 369

معرفتهما بالباريخ الشرقي قد اقتضت على ما تحويه محاضرات هوبل في فلسفة التاريخ (التي لا تسمى ولا معنى من حوع) بالإضافة إلى غيرها من معلومات التي كان من الممكن أن تتوفر لكل ألماني مثقف في تلك الفترة لا أن وجود ماركس في المعنى بالخطأ والنظريات السياسية التي حدثت في خمسينات لقرن الماضي وفي المقام الأول، دراسات ماركس الاقتصادية قد أثبتت كلها تحولاً سريعاً على معرفتهما من الواضح أن ماركس نفسه حصل بعض المعرفة عن الهند من الاقتصاديين الكلاسيكيين الذين قرأهم أو أعد قراءتهم في أوائل الخمسينات وبدأ بنشر مقالات حول الصين والهند وصحح من أن ماركس وأبطل كما أنه مبهمة في التعمق في مشاكل الشرق التاريخية إلى حد أن أبطل بدأ يتعلم الفارسية، وماركس حاول تعلم لغات شرقية أخرى كما بدأ يدرس بعض الكتب الاستشرافية حول التاريخ العربي أو الشرقي، وبعض الوثائق السياسية الاستعمارية حول الهند^{٢٨}.

ورغم ذلك ظلت الاشكالية الطورية المربعة حاضرة، ومن صور ومظاهر حضورها في فكر ماركس الاعتقاد أن توسيع نمط الإنتاج الرأسمالي هو لكفيل بتطوير الأشكال العتيفة من الإنتاج قبل الرأسمالي وقد جاء في رسالة لماركس إلى أحدهم مؤرخة في ٨ مارس ١٨٨١ «تنقسم التشكيلة القديمة أو البدائية على كرتما الأرضية عدداً من الطبقات لرسوبية التي تعكس بالتتابع تطور العصور» () ومن ناحية أخرى، تقوم كل هذه على رويك ادم التي تجمع بين أفراد العشيرة () أن عربة لجماعات القروية وعدم الرراط من حياة كل واحدة منها () مشكل بالضرورة صفة متأصلة في آخر نوع من الأنواع البدائية على أنه حال، حيثما توجد فإنها تسمح بظهور استعداد مركزي يعلو فوق الجماعات»^{٢٩}

٢٨) E. J. Hobsbawm *Precapitalist Economic Formations*, N. York 1965

نظر برجمة المرملة بخصوص حول اشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، بيروت ٩٧٠

ص ١٥ - ١٦

٢٩) نفس المصدر ص ١٢٣

وسحب من مثل هذا التأكيد، أن حيوح الماديه التاريخيه إلى أن تكون
 فلسفه للتاريخ بكل مقوماتها، لم يعارها فقد رزحت تحت مير رؤية عائيه
 تصوريه معديه قائمه على النظرة الواحده للتاريخ ولا سبيح إلى الحروح
 من ربق هذه النظرة إلا بقدر الأساس الايديلوجي للزعة التطوريه ولتأكيد
 على تنوع مسالك التطور واختلافها (١٢).

تستند التطوريه الاجتماعيه، مجسده في الماديه التاريخيه، إلى أن
 انعام اندعر، يطل في نهايه المطاف، هو العامل الاقتصادي من حيث انه
 يحدد شكل الانتاج ودرجة رقي المجتمع في مدارج التقدم، وكان باقي
 المستويات الأخرى ليست بنفس درجة أهميه وواقعيه المستوى الاقتصادي
 ويستكون من مكونات المجتمع وفي هذا الصدد يؤكد موريس غودليي
 أن الموضوعيه والحقيقه تقتضيان ألا نمرع صفة التخصر عن ابلاد
 والحصارات غير المعائله لبلاد العرب وحصاراته، أو عن تلك التي تدعى
 «مدائيه» بدعوى عياب التاريخ والدولة والاقتصاد بها علاقات القرية
 تلعب في مجتمع البدائي دور علاقات الانتاج بنفس الطريفة التي تلعب فيها
 العلاقات السياسيه وعلاقات القرابة هما تشكل كلاً يتكون من ابيية
 التحتيه والبنية الفوقيه على حد تعبير ماركس، وسيكون ظلاً صائفاً ذلك
 لقاتل بأن تعقد علاقات القرابة في المجتمعات المدائيه يعود إلى اوظائف
 المتعددة التي تتجدها في هذه المجتمعات من انمكن القول الآن بأن لدور
 اسيطر لعلاقات القرابة في المجتمعات المدائيه، صلة بالسيه لعدم لقوى
 الانتاجه والمستوى المادي لتطورها مما يعرض تعاون الأعره، وبالتالي
 احبة التعاونيه في سبيل المعيشة وإعادة انتاج الحياة (١٣).

١٢ R. Garsot Structures et cultures précapitalistes Paris, 1981 p. 26

١٣ M. Godelier Horizon, trajets marxistes en anthropologie, 2^e éd Paris, ١٩٧٧, t. 1 p. 9

وهو يعني أن العلاقات الاجتماعية هي التي تحدد ملكه المورر أو
يقس استخدامهما وتفضل الشيء ذاته بالنسبة لوسائل الإنتاج والعصر
الاجتماعي

وإذا ما نظرنا إلى كل هذا من زاوية الاقتصاد المألوف في
مخيمات البراسمالية أو الصناعيه، فإننا لن نصادف الا اقتصاداً «مستقلاً»
ولا مفر من الادعاء لفكرة أن المميز بين الثنية العليا والثنية السفلى، أو
على الأصح بين روابط الإنتاج والبيئات الخوفيه، هو في أصله تمييز بين
مخائف وليس بين مؤسسات يحكمها التراتب أو التفاصل في لأهمية يقو
عودليني «بل علينا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، ونؤكد أنه في الأوان
للتخي عن هذه المراتبية في بيئات المجتمع، والتي تقيم داخله تمييزاً بين
«مستويات» يحدد بعضها الآخر ويتحكم فيه ليس في المجتمع بيئات عوية
وأخرى سفية، ولا يتكون من أبنية وطوابق، بل هو نظام معقد وممتد حل
من العلاقات الاجتماعية المترتبة تراتباً يعكس أساس وطبيعة وضائفها من
أن يعطى ثنية عليا وثنية سفلى توقعاتنا في اللبس، خصوصاً وأنهم قد
تقدير ر ثمة علاقة تنعية سلبية أو تنعية منطقية بينهما تجعل أحدهما
متوقفة عن الأخرى وامتداداً ألياً أو انعكاساً مرآوياً لها ولا ينبغي أن نشتم
هذه أساساً باعتبار الأوهام التي يحيط بها مجتمع ما نفسه مفسراً بها جذوره
وأسباب وجوده، حقائق، أو وقائع عينية لكنها تشير رغم ذلك إلى أن
المعتقدات ادبية لمجتمع ما، مؤسسات اجتماعية ووقائع لا تقل قيمة عن
سائر المؤسسات والوقائع الأخرى () وهي لا تكون معتقدات ايدولوجية
إلا بالنسبة لمن لا يعتقد فيها أما بالنسبة لمعتقدتها بمعنى حقائق ()
والاسطورة، بالمعريف، ليست اسطورة إلا بالنسبة لمن يعتقد فيها وأول
من يعتقد في الاساطير، صانعوها أي أولئك الذين يفكرون بها ويعبرون بها،
«حقائق» أساسية، فهي لا تمثل أوهاماً وخراعات إلا بالنسبة لمن مثلاً نحن
الذين نعارضها بنأويلات ورؤى للعالم، نعتقد في قراره أنفسنا أنها أقصر
وأرقى وأقرب إلى المعقول، إن لم تكن هي المعقول عنه فتصورات

الأيديولوجية لا تبدو كذلك إلا في عين من لا يؤمن بها، أي أنها تصح تويلات معبوضة وأكاذيب وأساطير لنا لا مندوحة لنا من الاقلاع عن الفكرة التي أفرزها لقرن الثامن عشر والتي يرى أن الدين ليس سوى أكاذيب ختلقها لرهبن ليحددوا بها عقول العامة ومحصوهم لسيطرتهم»³²

بدرج هذا النص في سياق التحول الذي أصاب نظرة المؤرخين وفتة من الباحثين فجعل اهتمامهم يتجه نحو النيات مدل الوقوف عند بحقب أي نحو ما هو أكثر ثباتاً وأقل عرضة للتغير والتبدل، أو على الأصح ما هو أكثر صموداً وسط اعصار تقلبات الرمان وظروفه وأحواله فترتب عن هذا أن لم يعد الكلام عن التاريخ، هكنا على الإطلاق متاحاً لأن ثمة تاريخ عديدة كتاريخ حركة السكان في فترة ما بلد بعينه، وتاريخ البراعة في العصر الوسيط بإقليم معين من أقاليم فرنسا مثلاً أي أن التاريخ هو تاريخ شيء ما بعينه محدد في الزمان والمكان

لنوضح ذلك بمثال يتبين من التاريخ الديمغرافي لأوروبا الغربية أنه في الفترة الممتدة من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر، حدث نمو سكاني أعقبه فتور سكاني مفاجيء خصوصاً في مطلع القرن الرابع عشر ومع بداية القرن الثامن عشر، وبعد أربعمئة سنة من التقلبات، عرف تزايد السكان من جديد، نفس المستوى الذي كان عليه قبل القرن الرابع عشر وابتداء من النصف الأول من القرن الثامن عشر تبدأ فترة من النمو السكاني، ستتحوّل تدريجياً إلى ظاهرة عالمية شاملة وبمقاربة مصيبت الفريد أو التناقص في عدد السكان هذه، يتميز أن محلي النمو الديمغرافي من القرن الثامن عشر إلى القرن الواحد والعشرين، يختلف اختلافاً كبيراً عن المحلي الذي يرسم الحركة السكانية بين القرن الرابع عشر والقرن الثامن عشر وهذا الاختلاف هو ما يسمح لنا بأن نقول مع مطلع القرن الثامن عشر حدث تحول بنيوي، أي «ثورة ديمغرافية» أو «انقلاب سكاني» ويتميز لـ

32) Ibid , p. 16 20.

من هذا المثال ما أمام نوعين من التحولات، تحولات قابلة للرجعة، ومعكس لتحويلات أنتاجية عن التغيرات الطرقيه، وتحدث داخل نفس أسنة وتحويلات غير قابلة للرجعة، تصيب البنية من أساسها فتقلب من صورته إلى أخرى وهو ما يسمى بالتحويلات النوعية أو الثورية وليس من الضروري أن يشتمل ما يحدث في سنية ما، ولكن البنية السكانية، سائر السيات الأخرى السبسية، والاقتصادية والأدبية والفنية والدينية - لكل منها تحولاتها النوعية وهو ما يشكك في صلاحية مفهوم الحقبة التاريخية بوحدة المتسمة بدت لسمات، ويطعن فيه⁽³³⁾.

أدى تحي التاريخ بصفة علم اجتماعي إلى عدة مراجعات مبهجة هامة، بفصل التقدم الذي حققته الدراسات الالترولوجية والاشوحي المعصرة، جعلت مراعاة التاريخ في وقت ما أن يكون علماً شاملاً، تدور غير صحيحة يقرر كنودليفي - ستروس - يميل تطور المعارف قبل اترحيية ولاركيرولوجية إلى أن يبسط في المكان اشكالاً حصارية كنا بنفها تعكس درجات وحقباً ومراحل في الزمان ويحي هذا أمرين أولهما أن «التقدم» إذا كان هذا اللفظ مايرال يدل على واقعة مختلفة كل الاختلاف عن تلك التي كان قد الصقده بها بدءاً) ليس ضرورياً ولا متواصلاً، فهو يتخذ صورة قفرت أو وثدت، أو طعرات، كما يحلو للبيولوجيين القرون ولا تقوم هذه بوئيات وتلك انقعات على الاتجاه في ذات الحط بل يرافقها تحويل اوجهة يشبه لتغير ادي بلحظه في لعبة الشطرنج، حيث يتمتع «الحيل» أو «لهدرس» بحق التحرك دون أن يلتزم في ذلك باتجاه بعينه فالتقدم لاساسي لا يعاثل أبداً ارتقاء أو صعوداً في سلم، كما لا يعاثل عملية طلي مراحل أو تحطي درجات، بل هو على الأصح شيء كلعب النرد فاللاعب حينما يرمي بقطع عديدة، سياتر أمامه متفرقة على المساط، مقدمة عدد من الحسابات بعكسها صفحة كل قطعة وما يرمحه في أحداها، يحسره بالسنة

(33) K. Pomian, *L'Histoire des structures*, in J. de Goff et al. ed. *La Nouvelle le Histoire*. Paris, 1978, pp. 528-553.

الأخرى وبدرجة هي اللحظات التي يكون فيها التاريخ تراكمياً بمعنى أن حساب نقد جميع القطع بشكل مجموعاً صالحاً⁽³⁴⁾

تتبعه إدس، من هذا المنظور اللاهيجي واللاماركسي أن مشكل تحقيق تاريخ الكوني، جوهره تحديد تلك اللحظات المتغيرة في تاريخ البشرية والتي كان فيها التاريخ تراكمياً مما سمح للبشرية بأن تعيش على مكتسباتها بدلاً من الزمناً فيما بعد وعند استغناء التاريخ بتدريج أن ثمة لحظتين رئيسيتين هما العصر الحجري المتأخر مددما يقرب من عشرة آلاف سنة، وانسودة الصناعية مدد قريدين، والتي مارالت تعتبر في بدايتها ويعتقد ليفي - ستروس، «أن ثمة ثورات أخرى تراكمية ربما حدثت في أمكنة أخرى وأرمية أخرى، في ميادين أخرى من مجموع ميادين الأنشطة البشرية»⁽³⁵⁾ لكنها لا تجد اهتماماً مما باعتبارها لا تنتمي إلى ثقافة لغرب وحصرته

(34) Cf. Lévi Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973 p. 393

394

(35) *Ibid.* p. 404.

من التاريخ الكلي إلى التواريخ الجزئية

١ - التاريخ البنيوي عند بروديل

من بين المفكرين المعاصرين الذين ركزوا اهتمامهم على القصص المتعلقة بتأثير الرأى التاريخي وإيقاعاته في ارتباطها بالشروط النوعية والسببية المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل (١٩٠٠ - ١٩٨٥) الذي جعل من الزمان بعداً من أبعاد المكان وأحداثياً له وبذلك تجاوز التاريخ التقليدي ووجهه إلى جغرافية وعلم اجتماع واقتصاد في الآن نفسه، أي علماً معقداً يتركب من فروع معرفية متداخلة فالتاريخ في تصوره، ليس مجرد تاريخ اقتصادي واجتماعي، بل هو هذا وذاك وشيء آخر غيرهما أنه كذلك جغرافي وسكاسي وثقافي وسياسي وديني وعسكري الخ صحيح أن بروديل يعتبر الاقتصاد علماً استثنائياً، قدم عدداً كبيراً من النظريات إلى حد أنه يزود بشبكة من القواعد التي يسهل استخدامها، صحيح كذلك أنه يؤكد على وقائع حياة الاقتصاد والحركات الطويلة والبيئات وعلى أنه حين يسع لشيء منسك بالزمان الطويل، لكنه يصير، في ذات الوقت، على أن علم الاقتصاد كما يستفاد منه، ليس علماً موضوعه الاقتصاد العالمي، أي أسواق عالمية، بل هو اقتصاد - عالم ما بعينه، أي الاقتصاد ضمن تشكيلة بعينها كالبحر المتوسط، وهو ما فعله في كتابه الشهير البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد فيليب الثاني والذي صدر سنة ١٩٤٩

يحتل الاقتصاد العالم حيزاً جغرافياً بعينه، وله حدود تفسره

تنوع ور ببطء ما ويؤمن بروديل بأن العالم كان في مجموعة قس أن يعرفه أسسار أوروبا بمدة طويلة ومنذ العصر الوسيط، أن بم نفس من العصور القديمة بنفساً إلى عوالم أو مناطق اقتصادية بنفوت برجه تمركره كم تنفاوت من حيث تماسكها، أي أنه كان منقسم إلى عدة عو بم اقتصاديه معايشة^(٣٦)

انصلاًقاً من ذلك، وعن السؤال المألوف هل للتاريخ معنى؟ يعرف برودين عن ايمانه، أساساً، بتقدم العاس بالذكاء وبالاحلاق، لكن التاريخ يسير قدماً مثل المسيرات الاسبانية كلما حطونا حطوتين إلى الأمم حصوب حصوة أو حطوتين إلى الورااء وكما بلغ تقدم ما تمامه، طرح مشاكل جديدة أن زدهار الحياة المادية، مثلاً، يرافقه تصاعد الجريمة وهناك فرق بين، المعنى والمعنى المصاد وكلاهما ينتميان إلى «النيات القديمة» لتاريخ ليس هذات الاله وحده، ثمة الشيطان أيضاً^(٣٧)

«أن التاريخ هو مجموع التواريخ الممكنة» أي مجموعة من امهن ووجهات أسطر المتعمية إلى الأمس واليوم والغد أن الخطأ الوحيد، في رأيي يكمن في اختيارنا لأحد هذه التواريخ دون سواه وكان هذا وقد يكون هو الخطأ التاريخي. واما لعلم أنه لن يكون من اليسير اقتناع المؤرخين بذلك بل، وأقل منهم العلوم الاجتماعية المتشعبة بإعادتها إلى التاريخ كما كان بالأمس وسيزما كثير من الوقت والجهد حتى يتم قبول هذه لتغيرات والتجديدات حتى الاسم القديم للتاريخ»^(٣٨)

بتمحور الافق التاريخي عند بروديل حول موضوع الحضارة ويمكن اعتدر الهاجس انحرك لمجموع أعماله، هو الرعة في عهم ما هو تاريخي مهماً شمولياً، أو عبارة أفضل، محاولة تعميم المنهج لتاريخي تعميم عيته جعل الحضارة موضوع التاريخ، وجعل منهجه يقوم على بناء

36 F. Braudel. *La Dynamique du capitalisme*, Paris, 1985, chap. 3

(٣٦) حو أجرته معه 24-16 pp. Magazine Littéraire, n° 212 Nov., 1984.

38 F. Braudel *Ecrits sur l'histoire*, Paris, 1959, p 55.

ذلك الموضوع وتعمي الحضارة، في سياق منهج بروديل الحديد، مجموعته
تاريخية يشملها نمط واحد من الحياة المادية والروحية والسمة الأولى
للمحضرة هي أنها حقيقة واقعة ذات مدة مغلطة في الطول وسميتها
بشبه، هي أنها مرتبطة أوثق بالرباط بمكانها الجغرافي

نعدو للمحضرة، من هذا الجانب، محددة ومشروطة بمكانها، كما يعدو
رمانها التاريخي محدداً بالمكان وتابعاً له لمكانها، وفي ذات الوقت، من حيث
هي حقيقة واقعية مدتها مغلطة في الطول، تعدد الأحداث ذات لفترات
القصيرة مدة فهي بمثابة الوسط الجغرافي - التاريخي الذي يصنع طبيعة
الأحداث التي تحري داخله فالمحضرة هي محطة التاريخ وموضوعه بها
قطب لرحى في تفسيره، مادام المؤرخ قادراً على أن يفسر من خلالها
الأحداث ذات الفترات القصيرة المدة وعليه فإن زمان الحضارة زمان
متوسط باعتباره حصيلة وجماع مدة مغلطة في الطول، وأخرى مغلطة في
القصير

يتحدث بروديل أحياناً، عن «جدل التاريخ»، ويعني به تفاعل
مستويات ثلاثة داخل التاريخ وهي المستوى الجغرافي والاجتماعي
والفردى يقول «انتهى بنا الأمر إلى تفكيك التاريخ إلى مستويات
متداخلة () فميرما داخل الزمان التاريخي، بين زمان جغرافي وزمان
اجتماعي وزمان فردى () وهو تمييز مدرسي تبسّطي محض، يصلح
للعرض والتوضيح وهذا ما يسمح لي بالآأتردد في السعي بينها»^{٣٩}.

يعتبر هذا المفهوم للزمان التاريخي، ثورة حقيقية على أنصار التاريخ
الانتقادي الذين يحطرون للزمان التاريخي على أنه ديمومة رتيبة متحسسة
الايقاع ووحيدة الاتجاه

أما ما يؤكد عليه بروديل هو أن التاريخ متعدد الاتجاهات ولا يسير
دوماً قدماً إلى الأمام، بل يتراجع كذلك «أن التاريخ جدل المدة يفصله يكون

(39) F. Braudel *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de
philippe II* Paris, A. Colin, 1949. p. XIV

دراسة لما هو اجتماعي، أي لكل ما يعب بصفة للمجتمع، دراسة للماضي وكذا الحاضر باعتبار الماضي والحاضر لا يتفصلان.⁴⁰

أن حدل المدة الثلاث (حدل المستويات الثلاثة للواعة لتاريخيه) هو ما يهم المؤرخ بالدرجة الأولى ويحدل لفظ «الحدل» المستخدم هنا عن سير المحار والاستعارة، إلى نمط مركب يعكس تداخل امد اثلاث وتداخلها فيما بينها والحقيقة أن بروديل لم يحدد مصراجه العلاقة بينها إلا أن اعراءها الفلسفي كصوره هو الذي جعله يستثمرها دون أن يشعر بحاجة ما إلى تدقيقها فهو ما يبعك يتحدث عن «تمارج» لفترة الطويلة امدة، وبطورية والحدث، وتشاكها وما يعتا يشبه ارتباطها بالضيف الصوتي⁴¹.

وتارج بروديل بين هذه الاستعارات، يكشف عن طبيعة القصية لنظرية التي يطرحها وجود مستويات ثلاثة من الأزمنة وطبيعة العلاقات موجودة بينها أنها وحوه تاريخية للزمان الواقعي المحتر والمعيش زمان لوسط لجغرافي، وزمان المجتمع، وزمان الحياة اليومية هالزمان لتاريخي هو هذا الزمان الواقعي الاختياري المطلق وقد انطبع بطابع النسبية فهو يفرر توربح متنوعة ومتمايزة⁴² أنه نفس الزمان، لكنه يتجدد تارة، صورة زمان بطيء شبه ساكن، وأخرى، صورة زمان وجير وطوراً صورة زمان موغل في القدم. وهذا ما تعبه عبارة زمان مطلق انطبع بطابع النسبية والتعدد، فهو زمان تدخله النسبية من باب أنه يقلب إلى مدد تاريخية كنه مدد لا تمثل ليعيان في صورة وقائع معطاة سلفاً، بل أن الخطب التاريخي حساب المؤرخ هو الذي يمشئها كذلك وهذا ما يعنيه قول بروديل أنه ما التمييز اسي يفيمه بين الأزمنة أو المدد التاريخيه، مدرسي تنسبتي توحي به ضرورات اعرض والمحت وعليه، فإن الزمان التاريخي، في حد ذاته، بسيط

40 F Braude *Ecrits sur l'histoire*, p. 04

41 Ibid p.p 117-119

42) G. Malet. *La discours et l'historique*, Paris 1974, p. 120

وعبر مركب انه الزمان المعيش المدرك. وإذا كان مبروديل لم يحاول اسحور
 في متاهات الاسئلة النظرية والفلسفة لتحديد طبيعته العلائق الزمنية بين
 المستويات الثلاثة، فلأنه كان معتبر ذلك مشكلاً لا يحب أن يطرح، مادام
 سمير من عمل المؤرخ فداخل الممارسة النظرية التاريخية، ونقص
 الخطأ التاريخي يتم عزل الندد وفرزها حسب صيغ مختلفة ولا يسعى
 أن يفهم من هذا أن بساطة الزمان الاحتمالي المدرك، تعصفه من أن يكون
 مركباً من مدد وعترات، أي من زمانيات، تخص كل واحدة منها مستوى
 معين من مستويات الواقع التاريخي فالدة هي زمان مستوى من
 مستويات «الواقعة التاريخية» والخطأ هو الذي يتكفل بوسط لغة
 «زمان الواحد والأرمنة المتعددة، أي لغة البسيط والمركب وهو ما يسمح
 بكتابة تواريخ عديدة لنفس التاريخ»⁽⁴³⁾

إذا كان الخطأ يعكس الزمان الواحد إلى أرمنة متعددة، ويحسب صيغ
 متفاوتة ومختلفة، فمعنى هذا أن البحث التاريخي مضطر إلى أن ينصب،
 أساساً على وقائع تاريخية مختلفة، هي الوسط الجغرافي، والاقتصادي،
 والمجتمعي، والحدثي وذلك يسير الخطأ التاريخي من «البنية» إلى
 «الأحداث» أي أنه يطلق من جانب متعدد من الواقع (أي من حاسب معين من
 الزمان) يسع جانباً آخر (أو جانباً آخر للزمان) ثمة امكانية لكتابة ثلاثة
 تواريخ ثانوية أو فرعية نصب كلها في ذات التاريخ الأصلي «الكني» أو
 «الشعر» أولها تاريخ حفراني (يهتم بدراسة الطبيعة أو المكان كتاريخ)
 ثانياً، تاريخ طربي اجتماعي (يهتم بدراسة المجتمع والحصارة)، ثالثاً
 تاريخ حدثي (سياسي) ولا يعني هذا الأخير عودة مفعلة إلى اسبح
 التاريخي القديم، بل التأكيد على أن ثمة شروطاً تحدد الحدث نفسه وتسمح
 بإمكانه

ما لدي يسمح بهذا التمييز بين «تواريخ» ثلاثة أن ما يسمح بذلك

(43) ibid. p. 120.

هو مستويات الزمان وبسببها ويمكن القول ان كتاب البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد قلبب الثاني ينحز بأرجحاً متعمداً، لكنه واحد متعدد لكنه واحد لأن حركته بصير من السببه أى من شروط الامكان إلى الحدث

تعني «السببه»، في منظور بروديل، ذلك الثبات الذي يصنع مدة ما تتحد شكل فترة طويلة الأمد امها الوسط أي الجغرافية من رايوة البصر التاريخية الجغرافية كعلم مساعد للتاريخ، كفرع معرفي تاريخي، يكشف الغطاء عن ابنىات يتم استخلاص الدييات من الماهي عن طريق طرح معرفي صمو للتاريخ التفكير في السببه، يعني خلق معرفة، ويعني أيضاً توحيد التاريخ والجغرافية والمرج بينهما عن طريق «خلق جغرافية بشرية استرجاعية حقيقية فداك هو الهدف الذي يطمح إليه، في اعتقادنا، كذا هذا البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي...، بين داب هو ادافع الحقيقي إلى تأليفه الزعة في تكريس تصاور علمين اجتماعيين هما التاريخ والجغرافية اللذين لم يعد ثمة داع للانعاء عليهما منفصلين»^(١).

ويشير من كتابات بروديل، خصوصاً منها كتاب البحر الأبيض المتوسط...، ان الزمان التاريخي يغدو كذلك، بفصل الخطاب وعن طريقه خصوصاً وأن التاريخ خطاب في التاريخ زمان تاريخ زمان يشته الخطاب شكلاً ومصموماً شكلاً مادام الزمان التاريخي يتجر في ثلاث مدد تاريخية خطابية ومصموماً مادام الخطاب التاريخي عرماً لمعرفة تزود بها تلك المدد أو العترات الثلاث، أي معرفة تاريخية بحسب زمان الممارسات التي أنتجتها الفروع المعرفية حتى الآن، في استقلال عن الصورة المعتادة واماولة للزمان

التاريخ السبوي، في منظور بروديل لم لشتات اصناف المعرفة عن طريق امعالحة الزمانية لموضوعاتها وهو بكامل يحقق أعرضه بتحد موضوعة الحضارة أفقاً للبحث والدراسة وفي هذا الصدد، يحرص بروديل على مرور الفروق الدقيقة بين الحضارة والمجتمع موضحاً أنه «في المستوى

الرمزي بصم الحصار أمكه ومضات رمائه أوسع بكثير من أي واقع اجتماعي معطى كما أنها أبطأ تحولاً من التجمعات التي مضى و نشأت التي تظهر في حصنها^(٤٥)

ويعكس اقور بالزمان المتفارق. أو الزمان السيوي، انقلاباً منهجياً في طريقة اعرض كما يعكس ثوره على ما درج عليه الاعتقاد من أن لا تاريخ إلا بالوثائق وحدها، ولا تاريخ إلا للوقائع والأحداث التاريخية^(٤٦) وبذلك يفسح بروديل المجال أمام مكبوت المؤرخين أو ما ظل مكبوتاً عن يدهم صنعت المكان، مكان الحصار، ليتحدده موضوعاً بعم التاريخ، ويحوه إلى تاريخ صامت لا مرئي يعود فصل بروديل إلى أنه وسع حق التاريخ ليشعر الرمزية، رمزية المكان نفسه

وإذا كان الزمان السيوي زماناً اختارياً معيشاً، فلأن التاريخ السيوي لا يدلي بهامين تؤيد ضرورة تصور المكان من خلال الزمان وكل ما يفعله هو أنه يبتلع من أمكان ذلك ومشروعيته ويعني هذا أنه من الممكن دائماً الاستغناء عن الزمان من حيث أن «التاريخ» زاوية نظر معرفية لم تقدم بعد حججاً على ضرورتها، لذا فإن مشروعية الجغرافية التاريخية تظهر بسببية من حيث أنها ليست بالضرورة جغرافية تاريخية ويمكن القول، أجمالاً، أن الزمان كزاوية نظر، ليس صمانة للعلمية إذ لا بد من تصور منطقي للزمان المدد اثلاث التي يعرضها الخطاب التاريخي، هي في مبدئها، فصاءات أو أمكنة تفسس رمزي، وإلا لما أدركنا لم تكون متباينة ومتصايغة ولكل تفسس زمني مرجعيته وسعده، مدونه يستحيل تصور الاختلاف بين المدد الزمان هنا يحمل على وقائع مختلفة وحسب وجه ظهوره وتحليته ويعني هذا أن الخطاب التاريخي لا يعرض تسلسلات أو أحداثاً متسلسلة في الزمان، بل يشيء أنظمة الزمان^(٤٧)

45 F. Braudel. *Grammaire des civilisations*, in *Le Monde actuel Histoire et civilisation*, (O. C.), Paris, 1963, p. 156.

46 F. Braudel. *La Méditerranée* p. 297

47) G. Mare: *Le discours et l'historique*, p. 122-124

٢ - موت «الإنسان - التاريخي»: لوروا لادوري

نشور بروديل على التاريخ التقليدي الذي عودنا عن الاهتمام أكثر بالأحداث، وتتسلسلها الزماني موصفها أحداثاً ناتجة من إرادات واعية هي إرادة محطتها سواء كانوا أنطالاً أو رحالات دولة فكأن عالة المؤرخ هي الوقوف على معامرات الرجال الحظام وإيراد سيرهم الذاتية، وكأن ذلك هو الذي يصنع التاريخ ويعسره. ويؤكد بروديل أن الحدث في حد ذاته غير قابل لفهم، وما لم يبحث له المؤرخ عن سياقه ضمن شبكة أشمل تدح في الاعتبار لسياسي - المجتمعي والجهرافي. فإنه يظل عاجزاً عن الوقوف على معناه الحقيقي.

إنه التاريخ السرد الذي تحايته فلسفة عرقية ما لتاريخ سمته الغائية، باعتباره أن الحدث يكتسب معنى، مغلوطاً بطبيعة الحدث، داخل اسرد، وحسب موقعه داخل التسلسل الزمني للأحداث. وما دامت الأمور بخواتمها وغاياتها، كما يقال، أي بمآلها ومقاصدها، فإن قيمة الحدث تقدر بمقدار مساهمته في بلورة تلك الغايات^(٤٨)

لم ينفرد بروديل بالثورة على التاريخ التقليدي؛ فقد احرده فيها كذلك أحد كبار المؤرخين الفرنسيين المعاصرين، إنه لوروا لادوري حين شعر «تاريخ بدون إنسان»^(٤٩)

وهو شعر يعني ضرورة تصفية الحساب مع «الرعة لميانه أو حصر الإنسان مركز الحدث التاريخي Anthropecentrisme والتي تحصر ميدان التاريخ في التأثير للامسان فقط لا غرو أن لاحظنا أن المحيط الرابط وأموحه لفصول كتابه الشهير ميدان المؤرخ هو الرعة في التأكيد على ضرورة النظر إلى الوعات الاجتماعية كأشياء، والنظر إلى الإنسان ضمن محيط جغرافي - تاريخي يأخذ بعين الاعتبار تأريخ المناخ وانتقادات

48) F. Braude. *Ecrit sur l'histoire* p 22-23.

49) Le Roy Ladune *Le Territoire de l'historien*. Paris, 1977, p. 419

تصنعية ليس لاسان محور التاريخ ولا مركزه، وليس التاريخي معق
به، مرام لا يحد في الاسان وحرته للأحداث ومعاشته لها
وفي كتاب تاريخ المناخ منذ عام ألف^(٥٠) يسلط الأصواء على تحاصر
لأورجين حماح كمحدد للتاريخ البشري وعامل فيه «منذ عشرين أو ثلاثين
سنة، كان ينظر إلى تاريخ المناخ على أنه مجرد فصل، أو شيء رائد عن العصر
لتاريخي بحقيقي، وهو الاعتقاد الذي كان شائعاً في وسط المؤرخين هوة
لتفسيرات أسسية السادسة () من هناك ولهم بالإشارة إلى «لتغيرات
إساحية» وتأثيرها التاري في محرى الأحداث والوقائع» فقد فسر بعضهم
سقوط لامبرطورية الرومانية بانحراف طرق الإعاصير، فجم عن ذلك
جفاف قس أصاب تدريجياً منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط وعسروا
كذلك سقوط الاملس بنفس الشيء كما أن بعض المؤرخين فسر هجرة
«بقول في العصر الوسيط، ينقلهم بحثاً عن الكلأ والعشب نتيجة ما أصاب
مسلطتهم في آسيا الوسطى من جفاف وانقطاع المطر

«لقد تجاوز تاريخ المناخ هذه المرحلة الميتافيزيقية ودخل عهداً وضعياً
جديداً ذلك أن تصاهر علم الترسمات الجليدية ومواقعها وتأثيراتها وعلم
الأرصاد الجوية أصبح يقدم لنا صورة للثقلات الحقيقية، وانخي هي
تقنيات لم يعد دهنها يحتلقها من أجل أن يتحداها تفسيراً للوقائع»^(٥١).

غير أن ما يحجب التذكير به هنا، هو أن تاريخ المناخ لا يعتبره بوروا
لأدوري سوى «مرحلة أولى» أو مدخل ممهد لمرحلة ثانية، ينصب فيها
الاهتمام على استاريخ البيئوي لالسان وقد عبر عن ذلك قندلاً «لن يقع
الاهتمام بدراسة المصاعفات البشرية إلا في مرحلة ثانية حيث يتم الاستعار
الشقي والعسر مما هو طبيعي إلى ما هو إسائي»^(٥٢).

واحققة أنه عرض «للمرحلة الثانية» (والتي هي أولى من الساجية

50) Histoire du Climat depuis l'an Mille, Paris, 1967

51) Le Roy Ladurie, Le territoire de l'historien, p. 421 - 422

52) Le Roy Ladurie Histoire du Climat..., p. 93

مصنوعة، ما دامت تمثل غاية البحث وضالته، في نهاية كتابه تاريخ المناخ سيحذر شديد معتبراً مشكل المناخ. في الفصل الثامن الذي يعد خلاصة الكتب بأكمله، بأنه علة إذا كان الاعتقاد سائداً بأن البشر يصنعون تاريخهم بإرادتهم وبوعي منهم دور أن يخضعوا في ذلك لشروط ما حارجه عنهم، فإن نظرة لوروا لاندورى معتبر أن أحداث التاريخ لعبت تقديرات المناخ دوراً هاماً في تحديدها وهو دور غالباً ما لا يتم الانتماء إليه ولا سبباً في إبراز الارتباط الوثيق بين تقلبات التاريخ وتقلبات المناخ بدقة إلا عن طريق الاستفادة من «العمليات المناخية» التي في ربطها تاريخ التقنيات لمساهمة بأسبابها وعلى الكونية، تساهم فيطورة مفهوم علم ديماميكي لميدخ⁵³.

يساعد هذا الانفتاح على مشكل دور المناخ في تحديد التاريخ بشري واثناثير فيه على حصر الموضوع الحقيقي لتاريخ المناخ حصراً دقيقاً، وفهم الصيغة التي يمكن بها لتاريخ المناخ أن يغزو موضوعاً للتاريخ، فهما أفضل سواء تعلق الأمر بتاريخ الإنسان أو بتاريخ المناخ، ثمة تاريخ، ثمة مدد مختلفة، أي زمان وإذا كان التأثير البشري التاريخي بالميدخ أمر «مفترض» فلأن العلة هنا، بالمقارنة مع المعلول، ليست في نفس مستواه

يدرس تاريخ المناخ طواهر تحدث على فترات متباعدة جداً، فزمنه لممتد بحسب بانقرون⁵⁴ خلافاً للتاريخ الفلاحي، مثلاً، والذي رغم أنه متعلق بالتاريخ المناخي، إلا أن زمنه ليس واحداً هو وزمن تاريخ المناخ وهذا الاختلاف ولتدين في المستويات الرمائية هو ما يجعل من العملية المناخية أمراً مفترضاً ويسمح كذلك بإمكان التفكير في الزمان الخاص «بالطبيعة» وتتمثل وظيفة تاريخ المناخ في بناء زمان «الطبيعة» وانشائه كزمان، أي كدريج وعليه إذا كان تأثير المناخ على الإنسان أمراً مفترضاً، فلأن زمان العلة (و الذي هو عبارة عن فترة طويلة المدة) ليس هو زمان المعلول (و الذي هو عبارة عن فترة قصيرة المدة) وهذا التباين بين الزمانين زمان اعلة

⁵³ Ibid p. 289

ورمان معلون، يجد أساسه في بعبة الزمان التاريخي ذاته، وتركسه
ويمكن القول أن مطمح كتاب تاريخ المناخ هو إراحة الإنسان عن
مركز التاريخ قصد إفساح المجال لتاريخ الطبيعة أو «الطبيعة» كمرآة كي
يحصي ما فهمت البحث التاريخي لنا فإن لوروا لادوري عندما يحاكم
«المهج الاسترولوجي» في التاريخ، والذي يقصر هذا الأخير عن تاريخ
الإنسان فإنه يسعى مر وراء ذلك إلى طرح إمكانية تاريخ طبيعي.⁵⁴

وعن عكس رأي مارك بلوخ⁵⁵ الذي يعتبر مهنة المؤرخ تكسر في جعل
الإنسان مركز البحث و«افتراض اللحوم البشرية» كتب لوروا لادوري
مبايضاً «من الأسس» إذن، إن لم نقل معارضة تفكير مارك بلوخ، فعلى
الأقل، من ثغراته ذلك أن حصر مهنة المؤرخ في دراسة تاريخ بشرية دون
غيرها، فيه بتر وتشويه لها كمهنة إن المؤرخ شخص يهتم بالمراسم
وابوثائق، شخص كل همه متجه نحو التوثيق والتسلسل الزمني للأحداث
في ر معة () لكن في مقدوره أن يوجه اهتمامه، في بعض الحالات، إلى
الطبيعة ذاتها بوصفها طبيعة، وفي مستطاعه أن يكشف لنا بفحص المناهج
لتوثيقية التي لا بديل عنها، عن الزمان الخاص بالطبيعة، وعن ايقع
تقباتها المناخية الحديثة العهد.⁵⁶

يتحدد موضوع تاريخ المناخ إذن، في إضفاء صفة الموضوعية عن
زمن الطبيعة وفي إبعاد الإنسان عن مركز صدارة الصيرورة.⁵⁷

تاريخ الطبيعة تاريخ مادي يحد مبداء في رصد التقلبات المناخية التي
تفصل بينها فترات طويلة المدة، انطلاقاً من التقلبات الحليدية ذلك أن هذه
الأخيرة عقارب حقيقية لعماس الأزمنة السحيقة، عن طريقها يمكن من

54) Le Roy Ladurie Histoire du Climat, p. 14

55) M. Bloch Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien. Paris, 1949 3^e
éd. 1959. p. 4 5

56) Histoire du Climat, p. 23

57) Ibid. p. 11

إنشاء افتراضات لطويلة المدة كأطار رماني لتاريخ المناخ
 من أجل العمل على تاريخ المناخ، هو أنه بإصغاء صفة الموضوعية على
 الفترة الصوبية يتدخل الرمان في الضيعة، فتغدو طبيعة تارمحة لا يتعدى
 الأمر بتاريخ طبيعه، بل بالعكس، بإظهار كيف أن الطبيعة رمان يتعلق
 الأمر بتاريخ طبيعي لكنه تاريخ طبيعي معصي إلى التاريخ البشري بهذا
 المعنى يوتبط تاريخ المناخ بالتقليد المتعارف والذي يجعل الإنسان محور
 التاريخ لكن الانتقال من «الطبيعي» إلى «الإنساني» ليس انتقالاً من
 الطبيعة إلى التاريخ، مادام هذا الأخير يوجد داخل الطبيعة ذاتها فتاريخ
 المناخ هو تاريخ الإنسان لكن ليس الإنسان كمنقصر للطبيعة بل إنسان
 انطبعي المندمج بالطبيعة

بتأكيد بوروا لادوري على أن «الطبيعة» تاريخ وأنها ليست صيرورة
 فرة جوهري لتكرار تكرار انتطابق وإعادة إنتاجه، بل إنها تاريخ حاور
 أن يبرز أن لتاريخ طبيعي الصيرورة الإنسانية فترة تاريخية محددة
 متأخر أكثر من أول وأبعد غوراً ليست الصيرورة هي كل التاريخ بل التاريخ
 هنا هو تلاقى مدني مدة طبيعية وأخرى إنسانية، لكل من مدتي أداة
 قياس ثلاث مستواها الترسات الجليدية والساعة (٥٨)

٣ - من المتصل إلى المتفصل: ميشال فوكو

في مدخل كتابه *حفريات المعرفة*، لاحظ فوكو أن الأدوات الحديدية التي صارت بيد المؤرخين، مكسهم من أن يتبينوا داخل حجر لتاريخ طبقات رسومية متمايزة غطت مكان التعاضات الحظية، التي كانت تشكل موضوع البحث التاريخي عمليات سير الأعوار، مبدءاً من الحركية التي تصنع السياسة حتى انبساط الذي يميز الحصار المادية، وتعددت مستويات التحير وتميز كل منها بانفصالاتها الخاصة وارتسمت خلف لتاريخ الذي يعج بالحكومات والحروب والمجاعات، تواريخ يكاد النظر لا يستبين حركتها، تواريخ بطيئة الحركة، كتاريخ الطرق البحرية وتاريخ لقمح وتاريخ الجفاف وهكذا أحلت الأسئلة التقليدية التي كان التحير لتاريخي يطرحها (بحو ما الرابطة التي تجمع بين أحداث مشتتة؟ كيف يوجد بينها تسلسلاً ضرورياً؟ ما الاتصال الذي يسري فيها؟) لسبيل لتسؤلات من نوع جديد ما المراتب التي ينبغي عزل بعضها عن الآخر؟ ما أنواع لسلاسل التي يجب إقامتها؟ ما مقاييس التحقيق التي يلزم اتحاذاء اراء كل واحدة منها؟ ما منظومة العلاقات التي ينبغي اثباتها بين هذه السلسلة وتلك؟ وداخل أي حدود رمائي رحب يمكننا أن نغير مجموعات متميزة من الأحداث؟

انه وفي الوقت ذاته، وفي التاريخ للأفكار، تحول الاهتمام عكس ما كان قائماً، من الوحدات المتسعة التي كانت توصف «كصور» و«قرون»، صوب طواهر الانفصال هوراء الاتصالات الكبرى للفكر، وراء لتحليلات لعظمى وامتداسة لروح أو لعقلية جماعية، وحلف الصيرورة لعبده نعم ممسك بأن يوحد وأن يكتمل بعد مداسه، منك البحث حائياً على رصد عواقب الانقطاعات، تلك الانقطاعات التي تتباين مبادئها كثيراً، هيم يخص صيغتها وصفتها

ويستشهد في هذا المصمار، بأعمال (ح كانغيليم) التي تشير أن تاريخ مفهوم ما لا يبحر في أزمافه القديريحي وتقدمه في اتجاه السعة ولصبط وسعيه لمترايد نحو المعقولة وارتقائه نحو التجرد، بل هو تاريخ مختلف حقور تكوينه وصلاحيته، تاريخ قواعد استخداماته المتباليه ومياريه اسطرية المتعددة التي تواصل فيها ساؤه واكمل

كان التاريخ في ثوبه التقليدي يسعى إلى أن يجعل من الانفصال كرتة يحب التعلب عليها بطمسها كي يحل محلها اتصال لا يحكر استثماره وصفوه أي شيء كان الانفصال يعتبر معطى، لكنه غير قابل لأن يفكر فيه اب يظهر في صورة أحداث معثرة، وما كان ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل بغية العائه ومحوه وإقصائه كي يظهر اتصال الأحداث أما الانفصال، فقد كان علامة التشتت الرمائي، الذي كانت تلقى عن عاتق المؤرخ سمعت حذفه من التاريخ «لكنه عدا اليوم أحد العناصر الأساسية لتسهيل لتاريخي»^(٥٩)

يلعب مفهوم الانفصال، في البحث التاريخي الجديد، حسب فوكو دوراً ثلاثياً فهو أولاً مستغى المؤرخ وصالته، ولم يعد شيئاً تفرسه عليه وبارعم منه «المدة التي يدرسها» أي أن المؤرخ يميز، على سبيل الافتراض المبهجي، بين المستويات الممكنة للتحليل والمناهج الخاصة بكل واحدة منها، والتحقيب الذي يلائمها الانفصال، كذلك، حاصل وصف وتحرر يقوم به المؤرخ وبم يعد شيئاً على التحليل التاريخي أن يقصيه وبلغيه، ذلك أن ما يسمى إليه هذا الأخير، هو كشف حدود حركة من حركات التطور، ونقطة انعراج محسوس من المحسنيات، وانعكاس حركة منتظمة أنه أيضاً مفهوم مايفتأ عمل المؤرخ يحدده، بدل أن يضرب عنه صفحاً ويعتبره مجرد بياص متحاسس ويعني التحديد هنا أن المؤرخ يمنح للانفصال صورته ووظيفته اسوعية حسب الميدان والمستوى اللذين يعينهما له فلسفنا متحدث عن ذات

(٥٩) مشار مركز حفريات المعرفة، ترجمة سالم مقبول الطلحة ٢ بيروت، ١٩٨٧ ص ١

الانفصال عندما نصف عتبة استمولوجية ونقهر محض لسكن، أو نصف قيام تقنية مكان أخرى

ثمة معارفة تطعم مفهوم الانفصال فهو أداة البحث وفي ذات الوقت موضوعه يعين حدود الحقل الذي يتولد عنه ويسمح بتعيين أوجه تعبير المتدين وتفردها بخصوصيات، لا سبيل إلى تحديدها إلا بفصل المقاربة بينها، ولأنه، في نهاية الأمر، ليس مجرد مفهوم قائم وحاصر في حصص المؤرخ، بل يفترضه وينطلق ضميمياً من أنه قائم «أن إحدى السمات المميزة لتاريخ في ثوبه الجديد، هي هذا التحول بلا شك، الذي أصاب مفهوم الانفصال أي انتقاله من عائق ليصبح ممارسة مرغوبة واندماجه في احصاء التاريخي، حيث لم يعد يلعب دور قدر خارجي ينبغي بغوؤه، بل أصبح ينبغي دور مفهوم إجرائي بوظف، لذا تعدلت ملامحه ولم يعد عبء يقرر من قيمة القراءة التاريخية، بل أصبح عصباً إيجابياً يحدد موضوع تلك القراءة ويمنح تحليلها صلاحيتها» (٦).

لا يتعلق الأمر، بالنسبة لفوكو، باستخدام مقولات الكليات انتقادية سواء كانت رؤى العالم، أو أنواعاً مودخية أو الروح المعيرة ببعض الحقب، قصد أن يفرض على التاريخ، ورعماً عنه أشكال تحليل إبستيموي هاسلاسل التي توصف والحدود التي تعين والمقاربات أو الترابطات التي تعقد «لا تستند إلى فلسفات التاريخ القديمة، بل هدفها هو أن تملح بسبب ثابة، العائيات وأن تحمي الأحداث في كليات، وتصنعها موضع لسؤال» (٧).

يتعلق الأمر بتحديد منهج في التحليل التاريخي متحرر من «العكرة الاسرمولوجية» أي من فكرة جعل الإنسان مركز التاريخ وصانعه، أي تحديد منهج تحليل جالس من كل شائكة أنتربولوجية

لا تسعى حفريات المعرفة إلى إبراز ما فكر فيه البشر وما أرادوه أو

(٦) نفس المصدر، ص ١١-١٠

(٦٦) نفس المصدر، ص ١٦

شعروا به أو رغبوا فيه، في اللحظة التي كانوا يصوغون فيها خطابهم لا يعني كشف الغطاء عن تلك الدواة الشاردة حيث يبدو بمائل المؤلف وأثره وتطابقهما، وحيث بطل الفكر أقرب من ذاته، لم يمسس صورته بعد أي تعبير أو حيث لم تنتشر اللغة في تبعثر فضاء الخطاب وبعاثه، بعدالة أفصل لا تحاول حفریات المعرفة تردید ما قیل من خلال النعمی فی ماهیته وهویته کما لا تدعی انها سررضی لنفسها، وبکل تواضع، أن تكون مجرد قراءة تسمح باستعادة النور البعيد، وتعمل على عودة نور الأصل أن حفریات المعرفة، ليست شيئاً أكثر من كتابة ثابته أي انها تحويل منظم ما كتب لا يتعدى الشكل البراني، فهي ليست عودة أو رجوعاً إلى سر الأصل ذاته، بل إنها وصف منظم لخطاب يصنع موضوعاً للوصف

إذا لم تكن حفریات المعرفة بحثاً انترولوجياً للانداع، يربط هذا الأخير بالأسس فذلك يعني أنها تسعى إلى تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار العردية وتوجهها، أحياناً، توجيهاً كلياً، بحيث لا ينجو من هيمنتها شيء، لذا، فالإلحاح على دور الذات المدعة، واعتبارها علة وجود الأثر ومبدأ وحدته، أمر لا نفر عليه حفریات المعرفة انها تعنى بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصيباً أثرياً، فهي ليست مبحثاً تأويلياً ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف «خطاب آخر» ليتوارى خلف الخطاب كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثاً مجازياً لا تسعى إلى استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط ربطاً اتصالياً، الخطابات بما يستقبلها، وبما يحيط بها، وبما يلحقها، انها لا تترصد اللحظة التي تم فيها تكون الخطابات أو حدوثها بالصورة التي هي عليها، ولا حتى اللحظة التي تفقد فيها متانة حقيقتها، وتفقد من جراء ذلك ماهيتها، بل ينحصر المشكل بالنسبة لها، في تحديد الخطابات في خصوصيتها وإبرار كيف أن القواعد التي تحضغ لها تلك الحوادث لا يمكن ارجاعها إلى شيء آخر، بل ينحصر في تنوع تلك الخطابات من خلال مظاهرها الخارجية وفي صورها البرانية، بغية الإحاطة

بها بكفءه أعصل. فحفر باب المعرفة لا تسير بسطة ويتقدم حثيث متتبعه
الاستفاد الذي يعم من اللاعلم إلى العلم، أي من الحقل المهم للرأي إلى
خصوصية المنطومة وتعينها، أو إلى الاستقرار النهائي للعلم فهي ليست
دراسة هدفها البحث في الآراء، صحيحها وفاسدها، بل عانها هي تحليل
العروق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب وروحوه

تلك هي الاختلافات الرئيسية بين التحليل الحفري وتاريخ الأفكار
الذي عود على أن يتناول البدايات والنهايات ويهتم بوصف ألوان الانحدار
المبهمة، وألوان العودة وإعادة إنشاء التطورات الحطية المتعاقبة
للتاريخ^{٦٢}

(٦٢) نفس المصدر، ص ١٢٠ - ١٢٢

خاتمة

عارضنا التطور الهيجلي للتاريخ والزمان التاريخي بدمارح نوعية
يعكس التحول الذي أصاب هذين المفهومين نتيجة المراحعات المسهحة
الهامية مرغم التأريخ في أن يكون علماً شاملاً وللاعتقاد في صدم التاريخ،
وفي امكان اتحاده موضوع نظرية منتظم عني الأحداث وكثافتها في حيط
مطلق يتاح لها فيه الفرصة كسي تتكلم وتحدث لنفسها عن مكانها
المشروع والتاريخي داخل تسلسل الأحداث وتعاقب العصور وبعل ما يمر
باعتنا لدت اسطور بأنه هيجلي، اعتناران

أوبهم أن الهيجلية تتويج لمسيرة الفلسفة التقليدية وبلورة ناصحة
لأشكائيتها

ثانيهما أنها تنسئ من الرمان والتاريخ مواقف غير بعيدة عن المفاهيم
العدائية، مفاهيم الحس المشترك^(٦٢) أن كور الفكر يقع في الرمان، وتاريخه
يقع داخل انزمان، أمر يلعبه المرء في المنطق الهيجلي نفسه، ويكفيه ذلك أن
يلاحظ أن اسطقي والزمان لم يعترقا قط في الفلسفة الهيجلية ولم يتميزا
قط خصوصاً وأن التجربة الاسبابية، تجربة الانتقال من الحس إلى
الاستدلال، لا تقوم دون الرمان كما أن التتابع، يمثل في مجموعه بما
يسطوي عليه من مراحل استدلالية الانقضاء الرمائي أو الانصلاق الزمائي
فالاستدلال متقال رمائي في مظهر هيجلي، والعبور المطلق والرمائي يتلازمان
كصنع مميز لتجربة الاستدلالية. ولا يلبث هذا الطام أن يحصر بدت عن
معنى حديد ولا بد أن تفتحص كل مرحلة من مراحل التتابع ما يليها من
مراحل، كما أن التتابع لا يكون موضع تجربة قط، كانه يؤدي تماماً إلى
حذف السابق أو موضعه الغاء تماماً لما يسبقه لهذا عليس هذا التتابع رمائي
محسب بل هو مطلق أيضاً

61 H B rault Heidegger et l'expérience de la pensée. Paris, 1978 p 533

يتعلق الأمر برمانه مضيقية وهنا ما حول لعيلسوف معروف هو
 دويلا⁶⁴ ، بعد هيدغر، أن يجزم أن التصور الهعلي للزمان مسبق من
 فلسفة أرسطر وفيرياته اللتين هما فلسفة وفيزياء الحسن المشترك⁶⁵

يصاب إلى هذا أن المطق نفسه لدى هعيل ثمرة خيرة وتحربة قومها
 لتاريخ فالمطق هو التاريخ من حيث افعاله داخل أحداث اواقع لمتتابة
 استصوره في تجربة الانسان كالحظات عابرة مقصية أو كاستدلالات تنتهي
 بانتهاء وقتها لذا فإن صورة الحذل كموضوع ونقيضه وبركيبهما هو
 زمان، والزمان هو الصيرورة مدركة حسياً من خلال الاختلافات ابحارية
 بوصفها اختلافات مؤقتة مرتبطة بكل لحظة من اللحظات التي تجري فيها
 لذا لم يتمالك هعيل نفسه من أن يعلن أن أعداد الزمان ثلاثة هي الحاضر
 والمستقبل والماضي، وأنها تشكل، مجتمعة فيما بينها الصيرورة بوصفها
 ختلاف وتدايماً للوجود في انتقاله إلى العدم أو في انتقال هذ الأخير إلى
 لوجود. ولأن هو احتفاء تلك الاختلافات وغيابها في درجة وجيزة تدعى
 الحاضر ولأن في اعتقاده فضل انباشرة باعتباره يتحدد بالايجاب وامثول،
 أما اما قبل واما بعد، فليساً ماثلين أو حاضرين مباشرة⁶⁶.

هذا المفهوم التقليدي الذي يدرك الزمان انطلاقاً من الآن ومن امثول
 واحضور يقود بالصيرورة إلى افساح مكانة حقيقية وواقعية للآن ومكانة
 عاطفية لبعدين الآخرين الماضي والمستقبل، ماداماً يظلال بعدين بفعاليين
 دتيين يجدس مكانتهما في الذاكرة والأمل. وهو ما انته إليه هيدغر في
 الوجود والزمان حينما أوضح أن «الزمانية شرط اتاريخية بوصفها نوع

(64) Derrida *Marges de la philosophie*. Paris. 1972, p. 39 - 40 M. Heidegger *Etre et temps*, Trad. F. Vezin, Paris, 1986, pp. 486 - 495

65 M. Heidegger *Etre et Temps* p. 496 - 497

Hegel *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* Trad. Maurice de Gandillac. Paris, 1970, parag. 257 - 258, p. 247

(66) Hegel. *Encyclopédie*. parag. 259, p. 249 - 250.

من لوجود الزماني للداراين(*) Dasein نفسه بصرف النظر عن مسألة معرفة ما إذا كان موحوياً «في الزمان» وكيف يكون وجوده ذلك فيه هذا التحديد شرط سابق لما يطلق عليه تاريخ معني القارحية تعيين لوجود الذي هو «مغامرة» الدارايين بوصفه مغامرة وهذه الأخيرة هي العماد الضروري لتكون تاريخ العالم ممكناً وليكون الانتماء التاريخي الأصير إلى تاريخ العالم ممكناً كذلك» (٦٧).

الداراين هو في كل حين، في وجوده اللحظي، وهو وجود لا يتحدد كحاضر في مقابل ماضٍ ماضي وولي، أو كحاضر في مقابل مستقبلات لا الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل يعطي أو يمثل، لأنها ليست أمثلاً متميزة ومتباعدة فائضاً ما يفتك يمضي والحاضر ما يفتأ يحضر، بل يتحدد كحضور لازماني للحاضر. أي كنسيان وغياب تتداخل فيه وبصورة متآنية، أمثلاً الزمان الثلاثة تداخلاً يفي التوالي بينها، ويجعل الماضي لا يتعارض والنسيان، بل يحايث الحاضر ويصاعقه، من حيث أنه يتحيز بفرصة يؤكد حضوره، ويعني هذا أن المستقبل لا يعتبر نقطة بداية جديدة يسر الزمان بها ستائر النسيان على كل حاضر، لكنه يحتفظ كماضٍ في الذاكرة يقطنها ويحدد تعاملنا مع الحاضر والمستقبل (٦٨).

ليس عرشي. ما هذا، الأسهاب في هذه النقطة المتعلقة بموقف هيدغر من الزمان في مفهومه الهيغلي، والتي هي مواقف تستعيد، بصورة أو بأخرى، راء سبق للنقطة أن عبر عنها، بل الإشارة إلى أن فكرة جعل العقل موحوياً في التاريخ وأن الفكر يقع في الزمان، وتاريخ العقل يقع داخل

٦٧ M. Heidegger *Etre et Temps*, parag. 6, p. 45

* كلمة أدبية تعني حرفاً الوجود الزماني والنسيان والوجودات تعني بالترجمة الفرنسية *Etre à* وقد وردت في كتاب: الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر معنى الوجود، يعني في العالم.

٦٨ م. هيدغر المعرفة والسلطة، ترجمه صالح مروت، بيروت ١٩٨٧ ص ١١٠
M. Heidegger *Etre et Temps*, 461-462

الرمز، كنت الهدف الواضح لاستعارات لا هيدغر أو الفلسفة المعاصرة وحدها، من وحتى الفكر المعاصر في مختلف مناحه، حيث لم يعد الرمان وعاءً مطلقاً صمعه تجري الأحداث وتقع التغيرات، بل أصبح نافعا للتعبيرات داتها. يتنوع تنوعها، كما يتخصص بتخصصها، فهو علائقي، وحس سبباً وضرورة ولعل مرد تشبيهه بالانسياب، مما قلته، خطأ، بالتعبير وضروره. ويعني هذا أن ثمة ارباباً بالكثرة، ولا يوحد زمان واحد انها كثرة تعكس تعدد مستويات الانتظام البنيوي واختلافها^{١٦}.

وإذا كان المقام لا يسمح لنا بالتطرق لكل جواب ومظهر المراجعة التي عرفها مفهوم الرمان في الفكر المعاصر، فاننا سحاول، مع ذلك، أن نركز ما بقي من كلامنا، تعميقاً لما سبقت الإشارة إليه، في هذه الخدمة، عن استعراض الذي خلقتة الفلسفة المعاصرة بين البحث التاريخي الاصيل ولاشعار التاريخي الميتافيزيقي بالدلالات والغايات والوان اعقولة وهو أمر يحيل بالضرورة إلى التعارض الذي أقامه نيتشه بين الجنياالوجيا والتاريخ.

ففي بحث شهير حاول فوكو أن يبرز ذلك التعارض مثلما تصور في مؤلفات نيتشه^{١٧}، وهو ليس «كتعارض نظرة الفيلسوف العميقة المتعالية مع نظرة العلم الصبغة والمحدودة، بقدر ما هو تعارض مع اعراض التاريخي للدلالات المثالية والغايات غير المحددة، انه تعارض مع البحث في الاصل»^(١٨).

دع أن نبحث عن الاصل، بحث على ماهية الشيء وعلى امكانه لاشد نفاء وعن هويته المعطوية على داتها معنانية عاتقة وعلى صورته لثاقمة المتقدمة عن كل ما هو خارج وعارض ومتعاقب «ان البحث عن أصل من

١٦ K. Pomian, L'Ordre du Temps, p 352-356.

١٧ «يتعلق الأمر ببحث نيتشه، الجنياالوجيا والتاريخ» انظر ترجمته إلى العربية ضمن حديث بوحنا لمعرفة ترجمه احمد السطاني عبد السلام سعيد العالي، اذار النصف ١٩٨٨.

هذا لقبين معناه السعي الحثيث لاسعاد «ما قد تم وكان» ايحاء «دات»
دات صورة يفترض أنها تطابق نفسها تمام المطابقة، معناه أيضاً اعتسر كل
ما حدث من تحوّل وحيل وتمكر عوارض طارئة» (٧٢)

إذا كانت الجباليوحيا ترفض البحث في الأصل قصد امطة لثام عن
هوية أولى، فإنها ترفض أيضاً التصديق بوجود أشياء أخرى وراء الأشياء
أو أسرار أساسية لا تاريج لها ولا يتعلق الأمر بالمسبة بها، إلا «بالسر التي
هي يه من غير ماهية أو بماهية تشكلت لها بالتدريج جزءاً فجزءاً بدءاً من
أشكال كانت غريبة عنها» (٧٣)

يستند اتاريج الجباليوحي، إذن إلى الاستخفاف بالأصل بوصفه ما
هو جوهرى ونقي وكامل لأن ثمة ميلاً إلى الاعتقاد بأن لأشياء
كانت في بدئها على درجة من الكمال، وحرحت من يد حلقها متوهجة أو
عميقة بالأحرى في صبيحة أولى صياؤها من غير ظلال يفترض في لأصل
أنه موحود دوماً قبل السقطة والتدهور، قبل الجسد، قبل لعالم والرمز
أنه بجوار الآلهة دوماً وبصحنها وكل حديث عنه هو تغز نمشته
الإلهي» (٧٤) من مسلمات الأصل، كذلك، الاعتقاد أنه موطن الحقيقة
ومستودعها فهو النقطة المتناثية أبدأ في خلف بعيد، واسابقة عن كل
معرفة وضعية، لا بل هو الذي يجعل المعرفة أمراً ممكناً، المعرفة «تي لا
تستعيده تتذكر له خلال كل ثورتها

إلا أن وراء كل حقيقة، مهما تكن راهنة، كثرة من الأخطاء، مما يجعلها
لا تظل حفيضة، كما لا يكفي أن مرفح الحجاب عنها لتظهر في حلاء ووضوح
لا اشتباه فيهما

إن الجباليوحيا لا مدعي أنها تعلو على الرمان لنحدث من وراء شبات

(٧١) نفس المصدر، ص ٤٨

(٧٢) نفس المصدر، ص ٢

(٧٣) نفس المصدر، ص ٥٠

(٧٤) نفس المصدر، ص ٥٦

السيان ديمومة كبرى، ولا تشغل نفسها ببيان أو الماضي حي في الحاضر
ويبحث الحياة فيه سرّاً، بل المحافظة على ما حدث ضمن شتاته وتدره
سكيد عن أن الحقيقة والكينونة لا توجدان في صلب ما نعرف ولا في صلب
ما نحن فرائبه العرض هي وحدها التي توجد، ليس إلا

من تتأني الحياالوجيا من طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل
التاريخ بل من باب الوهم المتأني عند البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها
بقبحها وسحقها أي عند السب والانتحار والارومة أو المصدر «ولمحت
عن المصدر لا يزس أن يربك ما ندركه ثابتاً، ويجريء ما نراه موحداً
ويجهد ندرن المطابق لداته غير متجاسر» (٧٥)

غير أن من يبحث عن المصدر ضمن ديمومة لا انقطاع فيها يرتكب
لحظاً ذاته الذي يرتكبه من يبحث عن مقاصد وعنايات ويصع الحاضر في
صلب الأصل لا قناعاً بمصير ينزع إلى الاشراف والتحلي من الوهنة الأولى

ما هي لعلاقات التي تربط الحياالوجيا بما يطلق عليه عادة لتاريخ
يعتبر نيتشه الحياالوجيا هي التاريخ الحقيقي أو الأصل^{٧٦} فهي لا
تحتزن لتنوع لرماني كما لا تركن إلى كلية معلفة على ذاتها، ولا تجعل
تتفرع على دواتنا في كل الأزمان وتصلح بين التحركات الماصية وتجمع
بينها، الحياالوجيا هي البطرة الحادة التي تميز وتورع وتنشئت وشرع
العوارق والهوامش تعمل عملها، انها بطرة معتنة قادرة على أن تفتت نفسها
وتنحو وحدة هذا الكامر العشري، الذي يهترص أن بإمكانه أن يقرر تلك
لبطرة أو مصنها «ينمير التاريخ، الفعلي» عن تاريخ المؤرخين في كونه لا
يستند أو أي شئ من الثواب قليس في الامسان، حتى جسمه ما هو من
تشتت بحث يمكنه من أن معهم الآخرين ويتعرف على نفسه فيهم فكل ما

٧٥ نفس المصدر ص ٥٣

76 Nietzsche La généalogie de la morale trad. H. Albery Paris 1964 pp

سندد إياه كي ملتفت إلى التاريخ وتذكره في كليته، وكل ما يمكن من رسمه كحركة مستمرة دؤوبة كل هذا ينبغي تحطيمه وتكسيهه يرمي بتفتت كل ما من شأنه أن يخلق عراء التعريفات أن المعرفة حتى في المستوى التاريخي لا تعني «لاستعادة، قط، وهي لا تعني، بالأولى، «استعادة أدات»، سيكون التاريخ «معياً» بقدر ما يقحم الانفصال في وجودها ذاته»^{٧٧}

يعب التاريخ الحقيقي أو الفعلي، العلاقة التي تقدم عادة بين بروع لحدث وانصرورة المستمرة فهناك تقليد تاريخي (لاهوتي أو عقلاني) يرمي إلى إزاحة الحدث المنفرد في اتصال من وضع الفكر هو الحركة لعائية أو التسلسل الطبيعي أما التاريخ «الفعلي» فإنه يبرز الحدث في نفسه من حيث هو علاقة قوى تعقلب أو سلطة تتزعزع أن القوى المتحركة في التاريخ لا تسعى نحو مرمى معينة، ولا تخضع لعلاقات آلية، وإنما بصرف لصرع أيا لا تتحل كاشكال متعاقبة لمقصود أساسي، كما أنها لا تظهر كنتيجة، وإنما هي تتجلى على الدوام في تعرد الحدث أن عالم التاريخ «الفعلي» لا يعرف إلا مملكة واحدة لا مجال فيها للعناية الإلهية أو علة بغائية وإنما للضرورة التي تهز الصدمة

لا يحشى التاريخ «الفعلي» أن يكون معرفة منظورية فهذا كان المؤرخون يعملون كل ما في وسعهم على العاء كل ما يحور في معرفتهم، الموقع اندي ينظرون منه، واللحظة التي يوجدون فيها والموقف الذي يتخذونه وما يفلت من أهوائهم من المعرفة أما الحس التاريخي كما يفهمه سينشئه، فإنه يعلم أنه منظوري ولا يرفض قوانين مايتولد عنه من حصاً ذاتي «أن الموضوعية عند المؤرخ هي قلب علاقات الإرادة بالمعرفة، وهي، في الوقت ذاته الاعتقاد الضروري بالعناية والعلل العائنه وعائية لتاريخ»^{٧٨} والمؤرخ عندما يعمد إلى الموضوعية وصحة الوقائع وثبات لمضي يفعل ذلك

(٧٧) م موكو، مصدر سابق، ص ٥٨ - ٥٩

(٧٨) نفس المصدر ص ٦٢

كي تثبت سيادة الشمولية والسرمدية.

يشمل التاريخ «الفعلي» استعمالات ثلاثة توجد على طريقي تقيض مع الأنماط الأفلاطونية للتاريخ. الاستعمال الأول هو ذلك الذي يسخر من الواقع ويهدمه، وهو يتعارض مع مفهوم التاريخ الذي يعتمد التذكر والتعرف. أما الاستعمال الثاني فهو الذي يفتت الهوية ويقوضها، وهو يقابل التاريخ المتصل أو التراث. أما الثالث فهو الاستعمال الذي يهدم الحقيقة ويضحي بها وهو يقابل التاريخ - المعرفة. وعلى أية حال، فالأمر يتعلق باستعمال التاريخ استعمالاً يحرره إلى الأبد من النموذج الميتافيزيقي والانتربولوجي للذاكرة. يتعلق الأمر بأن نجعل من التاريخ ذاكرة مضادة، ونبت فيه، نتيجة ذلك شكلاً آخر للزمن^(٧٩).

يتجه نقد نيتشه، إذن، إلى ما يمكن أن يطلق عليه التاريخ التذكاري، أي ذلك التاريخ الذي يأخذ على عاتقه استعادة القيم العظمى للصيرورة وحفظها في حاضر أبدي، والذي يرمي إلى استقصاء المنتوجات والأعمال والابداعات بحسب ماهيتها الكامنة. فليس مرمى التاريخ الجنياولوجي، إذن، استرجاع جذور هويتنا، وإنما القضاء عليها، أنه لا يأخذ على عاتقه رصد المنشأ الوحيد الذي صدرنا عنه، وذلك الموطن الأصلي الذي يعدنا الميتافيزيقيون بالرجوع إليه؛ أنه يسعى لإظهار كل الانفصالات التي تخترقنا. هذه الوظيفة مناقضة لتلك التي كان «التاريخ الأثري» يود القيام بها من وقوف على الاتصالات والاستمرارات التي يجد فيها حاضرتنا جذورها. اتصال الثروة واللغة والمدينة، كأن الأمر يتعلق «بأن تحفظ للخلف الشروط التي ولدنا فيها وذلك بصيانة ما وجد منذ غابر الأزمان»^(٨٠). أنه تاريخ - يعوق كل إبداع باسم الوفاء والإخلاص.

يسعى التاريخ «الفعلي» إلى القضاء على الذات العارفة. لأن الوعي

(٧٩) نفس المصدر، ص. ٦٣.

(80) I. Nietzsche, *Considérations intempestives*, Trad. Bianquis 1964, II, 3.

التاريخي، يبدو في ظاهره، وعياً محايداً لا يتعلق إلا بالحقيقة. لكنه حينما يسائل ذاته، يكتشف أنه وعي متحيز ومتشيع، لأنه نهب لإرادة المعرفة التي هي غريزة وهوى. وما من معرفة إلا وتقوم على «الظلم والخطأ» ولا تلتوي بالضرورة على «الصواب والصدق». وستفقد إرادة المعرفة كل حد وكل رغبة في الحقيقة إذا هي ضُحِت بالذات العارقة.

مكتب مطبعة دار الكتب - طباعة همدانية - شارع سوريا
عمود : ٧٣-٧٤ ، ٨٦١٥٧٩ ، ص ١٦٣٥٥٧ - بيروت - لبنان

٩١/٣٠٠٠/١١٢٠

عبد النطيف المغربي المراكشي
الله وليه

هذا الكتاب

لقد أقرز الوعي التاريخي مفاهيم وآراء شحنتها
بعضامين ومدلولات تستند الى فرضيات تحولت فيما
بعد الى ركائز لكل كتابة تاريخية، وأبرزها الاعتقاد
بان الزمان التاريخي صيرورة متصلة ومتراكمة.
وهذا الوعي يستوعب كل الاحداث كما يقول المؤلف إذ
يستند الى معقولية وغائية تلهمها نظرة فلسفية
للتاريخ.

ان المعرفة البشرية امتداد منتظم، متطور، يحكمه
منطق التراكم. وان عناصرها تنتظم في صيرورة
زمنية خطية متواصلة التقدم. والصراع القائم بين
الاقدمين والمحدثين ما زال موضوع نقاش ومقارنة
ونقد وتصحيح، وقد اعتبر المحدثون ان الدين ليس
مجرد اعتقاد فحسب انما هو التعبير عن المعرفة
بالذات وعن درجة المعرفة التي يملكها هذا الشعب أو
ذاك، عن ذاته، وعن علاقته بالعالم.

يتوقف الكاتب عند سرده للفلسفات المتعددة عند
آراء الفلاسفة على اختلافهم، وعلماء اللاهوت
والمؤرخين في عصور متعاقبة وبصورة خاصة
التطور الهيفلي للتاريخ والزمان التاريخي بحيث
يقدم لنا نماذج نوعية تعكس التحول الذي أصاب
هذين المفهومين.

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت